UNGEDRUCKTE, UNBEACHTETE UND WENIG BEACHTETE

QUELLEN

ZUR GESCHICHTE DES TAUFSYMBOLS UND DER GLAUBENSREGEL,

HERAUSGEGEBEN UND IN ABHANDLUNGEN ERLÄUTERT

VON

DR. C. P. CASPARI,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER NORWEGISCHEN UNIVERSITÄT.

I.

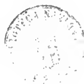
UNIVERSITÄTSPROGRAMM.



CHRISTIANIA.

GEDRUCKT BEI P. T. MALLING.

1866.



VORWORT.

Schon seit einer Reihe von Jahren haben mich Studien über die Geschichte und die Auslegung des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel beschäftigt, Studien, zu denen ich ursprünglich durch eigenthümliche kirchliche Verhältnisse Norwegens und Dänemarks gedrängt worden bin, die ich aber bald auch, und zwar überwiegend, in rein wissenschaftlichem und in allgemein christlich- und kirchlich-praktischem Interesse getrieben habe, und als deren letztes Ziel ein Urkundenbuch zur Geschichte des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel, eine Geschichte beider und eine Auslegung des ersteren vor mir stehen. Die eingehende Beschäftigung mit dem im Grunde wenig und niemals vollkommen ex professo behandelten grossen und umfassenden Gegenstande, deren Resultate ich bisher in einer langen Reihe fast ausnahmslos norwegisch geschriebener und als grundlegende Arbeiten zu betrachtender Abhandlungen niedergelegt habe, liess mich eine reiche Fülle theils ganz unbekannten, theils doch wenig bekannten mehr oder minder wichtigen Materials zur Lösung der Aufgaben, die ich mir gestellt, in den Werken der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller finden; und ebenso ward mir die Richtigkeit der Vermuthung, die sich mir bei meiner Arbeit fortwährend aufdrängte, dass noch vieles zu meinen Zwecken Dienliche in Manuscripten begraben liegen müsse, durch zwei Bibliotheksreisen, die ich zur Auffindung von Solchem unternahm, vollkommen bestätigt. Zugleich aber entstand bei mir der

Wunsch sowohl jenes Material als alles von mir auf diesen Reisen Gefundene und sonst erworbene Handschriftliche für weitere Kreise veröffentlichen und erläutern zu können. Den Anfang zur Erfüllung dieses Wunsches hat mir das akademische Collegium unserer Universität möglich gemacht, indem es mir erlaubt hat die nachfolgenden Abhandlungen als Universitätsprogramm herauszugeben.

Wie ich schon ausgesprochen, verfolge ich bei meinen Studien über das Taufbekenntniss und die Glaubensregel nicht bloss ein auf die speciellen kirchlichen Verhältnisse, unter denen ich wirke, bezügliches und ein rein wissenschaftliches, sondern auch ein allgemein christlich- und kirchlich-praktisches Interesse. Und ich muss sagen, dass, so abstrakt wissenschaftlich und so ins historische Detail sich verlierend auch meine Abhandlungen erscheinen können, doch alle meine Bestrebungen und Arbeiten auf diesem Gebiete — wie ich gewiss bin, der historischen Objectivität gänzlich unbeschadet — schliesslich vor Allem von dem letztgenannten Interesse zusammengehalten, getragen und beseelt sind, und dass ich ohne dasselbe kaum bei einer Arbeit verharrt sein und noch verharren würde, die mich zu vielfacher innerer Beunruhigung auf eine sehr lange Zeit aus meinem eigentlichen kirchlich-wissenschaftlichen Lebensberufe, der gelehrten Bearbeitung des Alten Testaments, herausgerissen und mir alte, sehr liebe Arbeiten schmerzlich durchkreuzt hat. Dieses Interesse gilt insbesondere dem unendlich reichen und umfassenden, tiefen und fruchtbaren Inhalt des im grossartigsten Lapidarstyl gehaltenen und trotz seiner hohen Einfachheit zum Theil nichts weniger als leicht verständlichen Taufsymbol, sowie dem grossen, für die Zeit des Abfalls von den Fundamenten des Christenthums, in der wir leben, bedeutsamen und wichtigen apologetischen Moment, das sich an dieses Bekenntniss (und an die ältesten Relationen der Glaubensregel) knüpft. Das Taufbekenntniss geht nämlich ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung zufolge, zum grössten

Theile auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo die Kirche zuerst festere und entwickeltere Verfassungs- und Cultusformen erhielt; und das verhältnissmässig Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur, unter verschiedenem äusseren Anlass und Anstoss, aus der vorhandenen Formel, in der es von Anfang an beschlossen lag, und vor deren Thür es, prädestinirt zur Aufnahme, gelagert war, herausentwickelt. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntniss in der alten Kirche aller Orten denselben Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, dass dieser Grundtypus oder die ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanction des kirchlich Entstandenen, indem ohne eine solche Annahme wiederum die grosse Freiheit nicht wohl zu erklären ist, mit der die alten Kirchen, insbesondere die orientalischen, seinen Wortlaut behandelt haben. Wenn es sich aber so verhält, so zeigt uns das Taufbekenntniss, „der christliche Glaube“, wie es die Kirche immer genannt hat, was Summe der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang an gewesen ist, und wie Niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen kann, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalt bekennt, und gilt Tertullians auf Grund der „regula fidei“ gegen die Gnostiker ausgesprochene Präscription noch heute gegen alle Diejenigen, welche seinen Inhalt läugnen und doch Christen zu sein vermeinen und behaupten.

Schliesslich darf ich es nicht unterlassen der hohen norwegischen Regierung für die ausgezeichnete Liberalität, durch die sie mir die zu meinen wissenschaftlichen Zwecken nöthigen Reisen ermöglicht, meinen ehrfurchtsvollen Dank abzustatten. Und ebenso fühle ich mich gedrungen den

Vorständen der Bibliotheken zu Bamberg, München, Wien, St. Gallen, der Benediktinerstifter Göttweih, Melk und Kremsmünster und des Augustiner-Chorherrnstifts St. Florian für die grosse Bereitwilligkeit, mit der sie mir die ihnen anvertrauten Manuscriptschätze zu benutzen erlaubt haben, dem Herrn Dr. W. Wright in London für die Copien syrischer Uebersetzungen altkirchlicher Bekenntnisse, die er auf meine Bitte aus den nitrischen Handschriften des British Museum freundlichst für mich genommen hat, und dem Herrn Dr. Schönfelder in Bamberg für das mir gütigst mitgetheilte syrische Taufbekenntniss der Nestorianer meinen herzlichsten Dank zu sagen. Das Meiste von dem, was mir die genannten Bibliotheken dargeboten haben, sowie noch zwei syrische Bekenntnisse aus dem British Museum wird, so Gott will, die Fortsetzung der nachfolgenden Abhandlungen bringen.

Christiania, den 27ten März 1866.

Der Verfasser.

Es sei mir erlaubt meine norwegisch geschriebenen Abhandlungen über das Taufbekenntniss, die theils, und zwar zum grössten Theile, in den acht Jahrgängen der von mir in Verbindung mit meinen Collegen, den Professoren Johnson und Nissen, herausgegebenen Theologischen Zeitschrift, theils in den Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania zu finden sind, unter Andeutung eines Theiles ihres Inhalts hier nahmhaft zu machen. 1. Ueber das Taufbekenntniss in Constitt. apost. VII, 41. Dass es ein von dem Verfasser des siebenten Buches schon vorgefundenes, ein rein orientalisches und ein der syrischen Kirche angehöriges Taufbekenntniss sei und, mit dem ganzen siebenten Buche der Constitutionen, erst der Mitte des vierten Jahrhunderts angehöre, indem die Schlussworte des zweiten Artikels weder antisabellianisch, noch antisamosatenisch, noch antichiliastisch, sondern gegen Marcellus von Ancyra gerichtet seien (Theol. Zeitschr. B. 1). 2. Ueber das jerusalemische Taufbekenntniss in Cyrillus von Jerusalems Katechesen nebst einem ausführlichen Excurse: Hat das jerusalemische Taufbekenntniss den „descensus ad inferos“ enthalten? Beweis, dass dies nicht der Fall gewesen. Hier über die Autorität der Ueberschriften der cyrillischen Katechesen; über den Zweck, den Inhalt und die Eintheilung der vierten Katechese, einer Relation und Auslegung der „regula fidei“ nach Art der origenischen; eine eingehende Analyse der vierzehnten Katechese; über den Character und das Zeitalter der „Historia concilii Nicæni“ des Gelasius von Cyzikus; über die Glaubwürdigkeit Rufins hinsichtlich seiner Angaben über den Wortlaut der altkirchlichen Taufsymbole (Theol. Zeitschr. B. 1). 3. Die beiden ersten Artikel des antiochenischen

Taufbekenntnisses in Cassians „De incarnatione Domini contra Nestorium" VI, 3 seqq. Beweis, dass Cassian sie uns wesentlich treu überliefert hat. Wie es geschehen konnte, dass die antiochenische Kirche die „sessio ad dexteram" wegliess (Theol. Zeitschr. B. 2). Dazu als Nachtrag: Ein Bruchstück des antiochenischen Taufsymbols in den ephesinischen Concilienacten (Theol. Zeitschr. B. 3, in verbesserter Gestalt in den nachfolgenden Abhandlungen S. 74—83). 4. 5. Die zwei Taufbekenntnisse, die uns Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern, in seinem Ancoratus mitgetheilt und der Gemeinde zu Syedra in Pamphylien zum Gebrauch bei der Taufe empfohlen hat. Nebst zwei Excursen: Bemerkungen zu den Worten, womit Epiphanius sein längeres Taufbekenntniss einleitet und: Die dem Athanasius von Alexandrien zugeschriebene Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον. In der Abhandlung unter Anderem: Beweis, dass beide Bekenntnisse nicht specielle antihäretische Bekenntnisse, die neben und vor dem Taufbekenntniss abgelegt werden sollten, sondern eigentliche Taufbekenntnisse sind; das längere Bekenntniss hat Ep. selbst zum Verfasser und ist von ihm gleichzeitig mit dem Ancoratus aufgesetzt worden; das kürzere ist nicht lange vorher verfasst, rührt nicht von Ep. her und ist auch nicht in seiner Diöcese entstanden, sondern kurz vor seinem Episkopat in dieselbe als Taufbekenntniss eingeführt worden; es kann nicht in Alexandrien entstanden sein und von Athanasius herrühren; Vermuthungen über seinen Verfasser; beide Bekenntnisse wurden wahrscheinlich in Syedra und das längere auf Cypern eingeführt; das kürzere ward vom Concil zu Constantinopel mit einigen Veränderungen zum allgemeinen Kirchensymbol erhoben und ist später das allgemeine Taufsymbol des Orients geworden; warum jene Thatsache nicht auffallend ist; das ausserordentliche Ansehen des Epiphanius in seiner Zeit; woher sich die Bekanntschaft des const. Concil mit dem cyprischen Symbol schreibt; Gregor von Nyssas Antheil am Constantinopolitanum. Ueber das Verhältniss der beiden Bekenntnisse des Epiphanius zu seiner Darstellung der Πιστις in der „Expositio fidei catholicæ" am Schlusse des Panarion und in der „Anacephalæosis" und zu seinem Aufsatz über die Incarnation in Pan. hæres. 20 (Theol. Zeitschr. B. 3; das Meiste von dem in den beiden Excursen Abgehandelten und ein Theil des in der Hauptabhandlung Auseinandergesetzten in der ersten der nachfolgenden Abhandlungen). 6. Das ältere, eigentliche Nicänum von 325. Dieses Symbol und nicht das Constantinopolitanum hat die älteren, localen Taufsymbole der griechischen Kirche abgelöst. Die Zeugnisse und Thatsachen, die für diesen Satz sprechen. Beseitigung aller Einwände gegen jene. Das Const. trat zwischen 381 und 451 und besonderes zwischen 428 und 451 ganz hinter das Nicänum zurück. Wie es kam, dass die griechische Kirche von ungefähr 370 an das Nicänum bei der Taufe zu gebrauchen anfing und es zwischen 400 und 450 fast allgemein als Taufbekenntniss gebrauchte (Theol. Zeitschr. B. 3). 7. Das Nicäno-Constantinopolitanum oder jüngere, uneigentliche Nicänum. Die verschiedenen Umstände, die den Orient bewogen haben von der Mitte des fünften Jahrhunderts an das Constantinopolitanum bei der Taufe an die Stelle des Nicänums zu setzen (Theol. Zeitsch. B. 7). Die beiden letzten Abhandlungen auch als eine in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" Jahrg. 1857 (in unvollkommener Gestalt). 8. Hat der heilige Augustin die Worte „sanctorum communionem" und „catholicam" in seinem Taufbekenntniss gehabt? In dieser umfassenden durch Polemik hervorgerufenen Abhandlung unter Anderem über „sanctorum communionem" und „catholicam" in den altkirchlichen Symbolen überhaupt, über die

Auffassungen von „catholica“ im alten Abendlande, über Augustins Stellung zur Schrift und zum Symbol und über seinen Kirchenbegriff und seine Lehre von der kirchlichen „communio“ und „separatio“; endlich eine ausführliche Darstellung der Ansichten, die in der Kirche von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage hinsichtlich des Ursprungs des Symbols im Ganzen und aller seiner einzelnen Theile geherrscht haben (Theol. Zeitschr. B. 4. 5. 6). Dazu gehörig: Eine Analyse zweier Predigten Luthers, worin er von dem Ursprung des apostolischen Symbols und seinem Verhältniss zur Schrift handelt (Theol. Zeitschr. B. 5). **9.** Ein neues altkirchliches Symbol und eine altkirchliche Auslegung desselben aus zwei Wiener Handschriften, herausgegeben und von einer Abhandlung begleitet. Die Auslegung gehört der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und vielleicht Sardinien und Lucifer von Cagliari an. **10. 11. 12.** Ueber die von Mai in „Scriptt. vett. nov. coll“ &c. T. VII herausgebene „Explanatio Symboli ad initiandos“ des heiligen Ambrosius (Beweis, dass sie wirklich von Ambrosius herrührt, aber bloss eine Nachschrift einer mündlichen Rede desselben ist; ihre ungemeine Wichtigkeit für die Geschichte des Symbols; das mailändische Symbol nach ihr); über die „Explanatio Symboli habita ad competentes“ des Nicetas von Romatiana (vorläufige Behandlung des Gegenstandes); über eine Auslegung des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols in Fulgentius von Ruspes „Libri duodecim contra gesta, quæ adversus eum Fabianus hæreticus finxit“ (Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania, Jahr 1859). Hiezu gehört als Nachtrag: Ueber einen zweiten dem Maximus von Turin zugeschriebenen Text der ambrosianischen Auslegung des Symbols (Ebds. Jahr 1862; Beweis, dass Maximus nicht der Verfasser sein kann; Erklärung der Differenzen beider Texte, insbesondere hinsichtlich des Wortlauts des in ihnen ausgelegten Symbols). **13.** Reisefrüchte. 1. 2. Die bisher bekannte griechische Uebersetzung des apostolischen Symbols aus einer Sanct-Gallener Handschrift des zehnten Jahrhunderts und eine zweite Uebersetzung desselben aus einer Düsseldorfer Handschrift. Nebst einer Episode über den gottesdienstlichen Gebrauch der griechischen Sprache im Abendlande (Theol. Zeitschr. B. 6; die Episode in deutscher Uebersetzung auszüglich mitgetheilt von Fr. Delitzsch in der „Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche“, Jahrg. 1865). 3. Die letzte der nachfolgenden Abhandlungen (ebds.). 4. Die nachfolgende Abhandlung über das Nestorianum (Theol. Zeitschr. B. 7; beide im Nachfolgenden mehrfach verbessert. **14.** Gehört die Präposition „in“ im Gliede vom heiligen Geiste auch mit zu den übrigen Gliedern des dritten Artikels? Exegetische Untersuchung. Die Geschichte der Frage. *Πιστεύειν εἰς*, seine Bedeutung und sein Gebrauch im Neuen Testament. Die dogmatische Seite der Frage. Eine oder die heilige Kirche? (Theol. Zeitschr. B. 7 und 8). **15.** Cyrills Bekenntniss ist das jerusalemische Taufbekenntniss. In dieser durch Polemik hervorgerufenen, unvollendeten Abhandlung Beweis, dass stets das „Symbolum traditum, ediscendum“ und „reddendum“ und nicht die „interrogationes de fide“ für das eigentliche Taufsymbol einer Kirche zu halten (Theol. Zeitsch. B. 2). **16.** Norwegische und dänische Uebersetzungen, Paraphrasen und Auslegungen des Symbols aus dem Mittelalter (Theol. Zeitschr. B 8).

INHALT.

I.

Die Athanasius dem Grossen zugeschriebene
Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον.

In dem zweiten Theile des ersten Bandes der Maurinerausgabe der Werke Athanasius des Grossen p. 1278 s. findet sich unter der Ueberschrift Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας Ἑρμηνεια εἰς το σύμβολον ein, so viel mir bekannt, von den Symbolikern bisher gänzlich unbeachtetes Glaubensbekenntniss [1]), welches ich hier sammt

[1]) Weder Walch noch Hahn geben oder erwähnen es in ihren bekannten Sammlungen der altkirchlichen Symbole und Glaubensregeln (Bibliotheca symbolica vetus &c., Lemgoviæ 1770, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Apostolisch-katholischen Kirche, Breslau 1842), den vollständigsten Sammlungen dieser Symbole und Glaubensregeln, die wir bisher besitzen, und sie können es also nicht gekannt haben. Walch theilt da, wo er von den wirklichen und vermeintlichen Bekenntnissen des Athanasius handelt, p. 156—69 vgl. auch p 177, nur unser sogenanntes Athanasianum und das Bekenntniss des Athanasius in seiner Ἐκθεσις πιστεως mit und bespricht ausserdem eine in den lateinisch geschriebenen „libri de Trinitate“, die in den Handschriften fälschlich dem Athanasius beigelegt werden, stehende, gewöhnlich als ein Werk des römischen Bischofs Damasus bezeichnete Formel (das erste von den drei Symbolen, die ausser den Anathematismen oder der „confessio fidei catholicæ“ dem Damasus zugeschrieben werden), sowie auch ein Schreiben, welches für eine Antwort des Athanasius an den römischen Bischof Liberius auf ein Schreiben von diesem an den alexandrinischen Kirchenlehrer ausgegeben werden. Hahn führt S. 175 flg. als athanasianisch nur das Bekenntniss in der Ἐκθεσις πιστεως an, bespricht dann S. 176 ausserdem noch das pseudo-athanasianische Antigramma an Liberius und macht ebendaselbst auch auf das aller Wahrscheinlichkeit nach von Athanasius verfasste Schreiben, welches die im Jahre 362 von diesem Kirchenvater in Alexandrien versammelte Synode an Kaiser Jovian sandte, als auf ein für die Dogmengeschichte merkwürdiges Werk aufmerksam. Ebenso wenig hat Waege in seiner Schrift „De ætate articuli, quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus, commentatio, Havniæ 1836“, da, wo er von den Synodal- und Privat-

dem ihm von den Maurinern vorangeschickten „Monitum" mittheilen will, um dann einen Versuch zu machen alle die Fragen zu beantworten, die in Bezug auf dasselbe erhoben werden können.

„Monitum.

Hæc fidei confessio exscripta fuit ex codice Vaticano num. 1431 membranaceo optimæ notæ et perantiquo, in quo exstant Cyrilli opera, interque illa pag. 24 comparet Athanasii nomine sequens opusculum. Initium porro hujusce idipsum est, quod illa fidei formula ad Jovianum Augustum missa superiusque cusa tomo I p. 781. In subsequentibus autem liquido expenduntur Symboli quod vocatur Apostolorum articuli. Non indignum sane opusculum est Athanasio iisque compositum vocibus et clausulis, quæ Athanasii ævo obtinebant, neque leve est argumentum, quod illius solum ævi Arianorum, Pneumatomachorum, Apollinaristarum errores dilucide hic repudientur. Ex usu quoque vocis *ὑποστασις* pro substantia. Patris videtur adscribendum Athanasio. Damnantur enim qui negant Filium esse ex eadem hypostasi vel *οὐσιᾳ*, ex qua Pater, quæ ratio loquendi post Athanasii ævum vix usurpabatur. Exstat item hæc symboli interpretatio in Cod. Reg. 2502 in charta papyracea vulgari descripto anno 1562, cujus lectiones annotamus. Et ubique adscribitur Athanasio".

Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας Ἑρμηνεια [2]) *εἰς το συμβολον.*

Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου, γεννηθεντα [3]) *ἐκ του πατρος, θεον ἐκ θεου, φως ἐκ φωτος, θεον*

bekenntnissen spricht, in denen das Anathema über die Apollinaristen ausgesprochen, oder ihrem Irrthum ausführlicher widersprochen wird, p. 103—7, die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* angeführt, ungeachtet auch sie stark antiapollinaristisch ist und ihm ein Zeugniss gegen die Richtigkeit des Satzes hätte liefern können, zu dessen Widerlegung seine ganze Schrift bestimmt ist: des Satzes, dass das Symbolglied „descendit ad inferna" durch den Gegensatz zum Apollinarismus in das Taufbekenntniss gekommen. Der „descensus ad inferna" mangelt nämlich in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* trotz des stark antiapollinaristischen Characters dieses Bekenntnisses.

[2]) „Reg. *εἰς το ἁγιον συμβολον*".

[3]) „Reg *ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος*".

ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, γεννηϑεντα, οὐ ποιηϑεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δι᾽ οὑ τα παντα ἐγενετο, τα τε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐπι της γης, ὁρατα τε και ἀορατα·

τον δι᾽ ἡμας τους ἀνϑρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελϑοντα, σαρκωϑεντα, ἐνανϑρωπησαντα, τουτεστι γεννηϑεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρϑενου δια πνευματος ἁγιου, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνϑρωποις, χωρις ἁμαρτιας, ἀληϑινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα· [4])

παϑοντα, τουτεστι σταυρωϑεντα, ταφεντα και ἀνασταντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, και ἀνελϑοντα εἰς οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐνδοξως, καϑισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους, οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον, το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ᾽ ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ, το ἀκτιστον, το τελειον [5]), *το παρακλητον, το λαλησαν ἐν νομῳ και* [6]) *ἐν προφηταις και ἐν εὐαγγελιοις· καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, κηρυξαν ἀποστολοις, οἰκουν ἐν ἁγιοις.*

Και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καϑολικην [7]) *και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων, εἰς* [8]) *βασιλειαν οὐρανων, και ζωην αἰωνιον.*

Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το ἁγιον πνευμα, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του ϑεου ἠ το πνευμα το ἁγιον, τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον, τουτους ἀναϑεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναϑεματιζει ἡ καϑολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια· και ἀναϑεματιζομεν παντας τους μη ὁμολογουντας [9]) *ἀναστασιν σαρκος και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι*

[4]) „Hic notantur Apollinaristæ".

[5]) „Hic Pneumatomachi".

[6]) „Reg. *ἐν προφηταις και ἐν ἀποστολοις και εὐαγ.* Mox Reg. *κηρυξαν.* Vatic. *κηρυξομενον.*

[7]) „*και ἀποστολικην* deest in Vatic.".

[8]) „Reg. *εἰς βασιλειας*".

[9]) „Reg. *ἀναστασιν νεκρων*".

τους μη οντας εκ ταυτης της πιστεως της αγιας και μονης καθολικης εκκλησιας.

Das voranstehende Glaubensbekenntniss hat, was den Maurinern entgangen ist, die allergrösste Aehnlichkeit mit dem zweiten von den beiden Bekenntnissen, die Epiphanius am Schlusse seines Ancoratus (Opp. T. II p. 122—24 ed. Pet.) den Einwohnern von Syedra in Pamphylien mitgetheilt und zum Gebrauche bei der Taufe empfohlen hat.

Sowohl um diese Aehnlichkeit vor Augen zu stellen als um der nachfolgenden Erörterungen willen lasse ich das epiphanische Bekenntniss hier abdrucken.

Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ἀορατων τε και ὁρατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του Θεου, γεννηθεντα ἐκ Θεου πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος, Θεον ἐκ Θεου, φως ἐκ φωτος, Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δι' οὑ τα παντα ἐγενετο, τα τε ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐν τῃ γῃ, ὁρατα τε και ἀορατα·

τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας, οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα· οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα (ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα), εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα (εἱς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος Θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς)·

παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι και ἀναστα ντα και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, ἐνδοξως καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους· οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και εἰς το ἁγιον πνευμα πιστευομεν, το λαλησαν ἐν νομῳ και κηρυξαν ἐν τοις προφηταις και καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, λαλουν ἐν ἀποστολοις, οἰκουν ἐν ἁγιοις· οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα Θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον, ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον [10] *και πιστευομενον.*

[10] Die Codices haben theils *λαμβανομενον*, theils *λαμβανοντα*. Ich habe *λαμβανον* conjicirt, eine Conjectur für deren Richtigkeit der Umstand spricht, dass Epiphanius in den Worten *και ἐκ του υἱου λαμβ.* deutlich auf Joh. 16, 14 *ἐκ του ἐμου λημψεται* zielt, und dass er öfter vom Geiste aussagt, dass er vom Vater ausgehe und vom Sohne, oder von dem, was des Sohnes ist, oder das, was des Sohnes ist, nehme (s. die Stellen *το δε Πνευμα παρα του Πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του Υἱου λαμβανον* Ancor. n. 7, *οὐδε το Πνευμα τις οἰδεν, εἰ μη ὁ Πατηρ και ὁ Υἱος, παρ' οὑ ἐκπορευεται και παρ' οὑ λαμβανει* a. a. O. n. 11, *ὡς φησιν ὁ Χριστος· ὁ παρα του Πατρος ἐκπορευεται, και τουτο ἐκ του ἐμου λημψεται* a. a. O. n. 67, *εἰ τοινυν ἐκ του Πατρος ἐκπορευεται και ἐκ του ἐμου, φησιν ὁ Κυριος, λημψεται* a. a. O. n. 73, *πνευμα γαρ κυριου λεγεται και ἐκ του Πατρος ἐκπορευομενον και του Υἱου λαμβανον* Pan. hæres. 74 n. 1, *το δε Πνευμα παρα του Πατρος ἐκπορευομενον και του Υἱου λαμβανον* a. a. O. n. 11), wogegen er niemals sagt, dass der Geist vom Sohne genommen werde, ein Gedanke der meines Wissens überhaupt bei den Kirchenvätern nicht gefunden wird, und der auch dogmatisch unrichtig ist. Gegen die Lesart *λαμβανοντα*, die denselben Sinn, wie *λαμβανον*, giebt, spricht die Masculinform. Epiphanius braucht in dem Vorangehenden vom Geiste beständig das Neutrum. Hahn meint, bei der Lesart *λαμβανοντα* müsse man die Worte *οὑτως — ἀκτιστον* in Parenthese setzen. Aber erstens würden auch da die Masculina *ἐκπορευομενον*, *λαμβανοντα* und *πιστευομενον* nach allen den Neutris, die sowohl in dem Satze, an den *ἐκ του πατρος — πιστευομενον* sich als ein untergeordneter Satz anschliessen würde (*indem er* u. s. w.), als in dem parenthetischen Satze vorangehen, nicht wenig auffallend sein; zweitens bekäme der bei meiner Conjectur so leichte und klare Gedanke etwas sehr Schwerfälliges und Gezwungenes; endlich drittens würden die Worte *ἐκ του Πατρος — πιστευομενον* und *οὑτως — ἀκτιστον*, die offenbar eng zusammenhängen, in sehr unnatürlicher Weise auseinandergerissen werden. (Wir haben in dem ersten Gliede des dritten Artikels offenbar zwei Reihen von Prädikaten, eine historische, die unmittelbar mit *εἰς το ἁγιον πνευμα* verbunden wird, und eine dogmatische, die mit den diese Worte wieder aufnehmenden Worten *οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ* verbunden werden. Epiphanius gab zuerst eine Reihe von Aussagen über den heiligen Geist, die eine historische Charakteristik dieser Person in Gott enthalten, und dann eine Reihe von dogmatischen Bestimmungen über sein

Πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον.

Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἡ το πνευμα το ἁγιον, ἡ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἡ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἡ οὐσιας, φασκοντας εἰναι τρεπτον ἡ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου ἡ το ἁγιον πνευμα, τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων· και παλιν ἀναθεματιζομεν τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας.

Es entsehen nun zunächst die beiden Fragen, ob die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* von Athanasius herrühre, oder nicht, und wie ihr Verhältniss zu dem epiphanischen Bekenntniss zu erklären sei, ob sie diesem, oder dies ihr zu Grunde liege [11]), zwei Fragen, von denen die Beantwortung der ersten, wie wir sehen worden, wesentlich von der Antwort auf die zweite abhängt, weshalb ich diese Antwort nicht abgesondert für sich, sondern unter jener, als einen Theil derselben, geben will.

Ausser der angeführten Doppelfrage sind doch noch einige andern Fragen zu beantworten: Fürs Erste die Frage, was unter *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον*, wovon das dem Athanasius zugeschriebene Bekenntniss nach seiner Ueberschrift eine *ἑρμηνεια* sein soll, zu verstehen sei; weiter die damit zu sammenhängende und sich daran

Wesen und sein Verhältniss zum Vater und Sohne). Die Lesart *λαμβανομενον* ist offenbar durch eine Conformation von *λαμβανον* mit dem vorangehenden *ἐκπορευομενον* und dem nachfolgenden *πιστευομενον* entstanden, und die Lesart *λαμβανοντα* ist wohl wiederum nur eine halb richtige Correctur von *λαμβανομενον*. Die oben aus Ancoratus und Panarion angeführten Stellen sind um so beweisender für *λαμβανον*, als, wie wir später zeigen werden, das zweite, längere epiphanische Taufbekenntniss ein Werk des Epiphanius selbst ist und in der innigsten Beziehung zum Ancoratus steht, dessen Inhalt es nur in Bekenntnissform zusammenfasst.

11) Eine dritte Annahme, dass beide Symbole ein drittes zu ihrer Grundlage haben, ist von vorn herein weniger wahrscheinlich und könnte erst dann angenommen werden, wenn die ersten beiden Annahmen sich als unmöglich erwiesen.

knüpfende Frage, worin die Auslegung bestehe, welche in der Ἑρμηνεια zu dem ihr zu Grunde liegenden Symbole hinzugefügt ist, und was in ihr überhaupt mit diesem Symbol vorgenommen, wie dasselbe in ihr überhaupt behandelt worden, eine Frage, aus deren Beantwortung bei der ausserordentlich grossen Verwandtschaft des epiphanischen Bekenntnisses mit der Ἑρμηνεια zugleich hervorgeht, in welcher Weise dieses Bekenntniss entstanden ist, und in welchem Sinne der Verfasser desselben (wie wir zeigen werden, Epiphanius selbst) dessen Verfasser genannt worden kann; endlich die Fragen, in welcher Absicht der Verfasser der Ἑρμηνεια das, was in ihrer Ueberschrift το συμβολον oder το ἁγιον συμβολον heisst, ausgelegt oder sein Bekenntniss verfasst habe, — oder, wenn diesem das Bekenntniss des Epiphanius zu Grunde liegen sollte, in welcher Absicht er dieses Bekenntniss adoptirt und es so modificirt habe, wie er es dann gethan haben würde; ob er es zum Gebrauch bei der Taufe bestimmt habe, und ob es wirklich bei ihr gebraucht worden sei, sowie auch wo er, falls sein Bekenntniss nur eine Modification des epiphanischen sein sollte, gelebt habe, und wo dasselbe in diesem Falle als Taufbekenntniss gebraucht werden sollte und gebraucht wurde.

Ich suche nun alle diese Fragen in der Ordnung zu beantworten, dass ich mich zuerst mit der Frage, was unter το συμβολον, το ἁγιον συμβολον in der Ueberschrift der Ἑρμηνεια zu verstehen sei, und mit der mit ihr zusammenhängenden Frage beschäftige, sodann die beiden Fragen erörtere, ob die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον für ein Werk des Athanasius zu halten, und ob sie dem Taufbekenntniss des Epiphanius zu Grunde liege, oder das Umgekehrte der Fall sei, und schliesslich die übrigen so eben angeführten Fragen zum Gegenstand der Untersuchung mache.

Ehe ich jedoch zu diesem Allen schreiten kann, muss ich vorbereitungsweise noch zwei Fragen besprechen, die sich auf das epiphanische Bekenntniss beziehen, nämlich die Frage, ob dieses Bekenntniss von dem cyprischen Kirchenvater selbst herrühre, und die Frage, wann er, falls dies der Fall sein sollte, dasselbe verfasst habe. Die Antwort auf diese Fragen muss nämlich bei der Behandlung der Frage, wie das epiphanische Bekenntniss entstanden ist, vorausgesetzt werden und bedingt, wie sich uns später zeigen wird, wesentlich die Beantwortung

der Fragen, ob die *Ἑρμηνεια* dem Bekenntniss des Epiphanius zu Grunde liege, oder umgekehrt, und ob Athanasius jene verfasset habe, oder nicht.

I.

Wie die Frage zu beantworten ist, ob Epiphanius der Verfasser des zweiten von den beiden Bekenntnissen sei, die er den Syedranern zum Gebrauche bei der Taufe empfohlen hat, oder nicht, kann nicht zweifelhaft sein. Es muss, zum Wenigsten so, wie es jetzt lautet, in seiner gegenwärtigen Gestalt, von ihm selbst herrühren.

Man vergleiche um sich hiervon zu überzeugen nur die Erklärungen, die in ihm zum zweiten Gliede des zweiten Artikels oder zu den Worten *σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* hinzugefügt sind, und die theils die orthodoxe Lehre von der Menschheit und Menschwerdung Christi gegen die Irrthümer des Apollinaris und seiner Anhänger aussprechen[12]), theils den Einwendungen begegnen, die diese

[12]) Dies ist der Fall mit den zu *ἐνανθρωπησαντα* hinzugefügten Worten *τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος*, mit den Worten *εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα και θεοτητα* und mit dem Worte *τελειως* in der zu *σαρκωθεντα* hinzugefügten Erklärung, indem alle diese Worte gegen die bekannte apollinaristische Irrlehre von der Unvollständigkeit der menschlichen Natur Christi, von dem Mangel des menschliches *νους* in derselben, dessen Stelle der göttliche eingenommen habe, oder von dem Mangel auch der menschlichen *ψυχη* in ihr, den manche Anhänger des Apollinaris lehrten (Pan. hæres. 77 n. 23), gerichtet ist. Ferner bekennt Epiphanius die orthodoxe Lehre von der menschliche Natur Christi und verwirft er apollinaristische Ketzereien in Bezug auf dieselbe in der Erklärung zu *σαρκωθεντα. τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου*, in den Worten *ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα* und in den Worten *οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα* (vgl. auch die Worte *οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα*). Diese Stellen gehen nämlich gegen die eigenthümlichen Lehren vieler Apollinaristen, welche ältere, damals noch nicht ganz ausgestorbene Ansichten mit der Lehre ihres Meisters verschmolzen oder auch, nach dem sie früher Anhänger dieser Ansichten gewesen waren, sich

Häretiker gegen die angeführte Lehre machten und machen konnten [13]), mit dem Abschnitt des Ancoratus, worin die häretischen Ansichten

den neulich hervorgetretenen Apollinarismus angeeignet hatten, und die so Apollinaristen geworden waren, sowie auch gegen manche eigentliche Anhänger dieser Ansichten, die sich nur an den Apollinarismus anlehnten und darum bis zu einem gewissen Grade als Apollinaristen betrachtet werden konnten, oder auch dies nicht thaten, aber wegen des Verhältnisses, in das viele Apollinaristen zu ihren Lehrsätzen und umgekehrt viele ihrer Meinungsgenossen zum Apollinarismus getreten waren, mit den Apollinaristen vermischt wurden. Diese Lehren sind: 1) der Satz, dass die Menschheit Christi, d. h. sein Körper, für eine von der gewöhnlichen menschlichen Natur verschiedene, vom Himmel herabgekommene zu halten, die vor Maria welche sie nur scheinbar geboren, dagewesen und mit der Gottheit des Logos gleichewig und consubstantiell sei, indem sie aus seinem Wesen stamme, eine Abstammung, die in der Weise entstanden, dass der Logos sich aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung einen Körper gebildet oder sich nach der einen Seite seines Wesens, mit Aufgebung der Umwandelbarkeit und durch einen Abfall von seiner Natur, in Fleisch und Knochen und Haare und den ganzen Leib verwandelt habe, sowie ferner 2) der Satz, dass zu der also beschaffenen Menschheit Christi das nicht Verwandelte und Unwandelbare im Logos, sein Geist, seine göttliche Seite oder Gottheit, in dasselbe Verhältniss getreten sei, wie zu den Propheten des alten Testaments. — Auch der Ausdruck ἐν σαρκι in dem dritten Gliede des zweiten Artikels des epiphanischen Bekenntnisses (παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι) ist wohl gegen eine apollinaristische Irrlehre gerichtet. Einige von Apollinaris'e Schülern lehrten nämlich, dass auch Christi Gottheit gelitten, dass Gott, dass der Logos gelitten habe und auferstanden sei, eine Lehre, die auch mit Nothwendigkeit aus der Annahme folgt, dass die menschliche Natur Christi mit der Gottheit des Logos consubstantiell sei und aus ihrem Wesen stamme, indem sich der Logos aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung einen Leib gebildet. Selbst die dem Nicänum angehörigen Worte φασκοντας εἶναι τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου können ausser gegen den Arianismus auch gegen den Apollinarismus gerichtet sein, nach welchem Gottes Sohn τρεπτος και ἀλλοιωτος war.

[13]) Dies ist der Fall 1) mit den Worten εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα (εἷς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς), sowie auch mit den Worten ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα und 2) mit den Worten χωρις ἁμαρτιας. Die beiden ersten Stellen sind nämlich gegen den apollinaristischen Vorwurf gerichtet, dass die orthodoxe Lehre, dass die menschliche Natur eine vollständige, aus Leib, Seele und (menschlichem) νους bestehende sei, die Einheit der Person Christi aufhebe und zu zwei Personen führe, einen blossen Menschen und die Gottheit des Logos, von denen diese nur in sehr loser Verbindung mit jenem stehe; und die Worte χωρις ἁμαρτιας sind

der Apollinaristen von Christi menschlicher Natur und seiner Menschwerdung dargelegt und bekämpft werden, Anc. n. 75—81, sowie mit dem

gegen die Beschuldigung gerichtet, dass aus der orthodoxen Annahme eines menschlichen νους in Christo nothwendig folge, dass er nicht ohne Sünde gewesen sei, da der menschliche νους nicht von böser Begierde frei zu sprechen. Möglicherweise sollen auch die Worte οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ᾽ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα· οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα nicht so sehr den in der vorangehenden Anmerkung angeführten Irrthum einiger Apollinaristen zurückweisen, als vielmehr einer wirklichen oder möglichen apollinaristischen Beschuldigung gegen die Lehren von der Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo widersprechen, der Beschuldigung nämlich, dass bei dieser Lehre der Logos in Christo in keiner wesentlich engeren Verbindung mit seiner Menschheit stehen könne, als er mit den alttestamentlichen Propheten gestanden, oder vielmehr, dass er bei jener Lehre zu Jesu menschlicher Person wesentlich in demselben Verhältnisse stehen müsse, in welchem er zu den Propheten gestanden, dass man bei ihr in Jesu Christo nur einen blossen Menschen erhalte, in dem der Logos in ähnlicher Weise gewohnt und gewirkt, wie in den gottbegeisterten Männern des alten Bundes, oder, mit einem Worte, die Beschuldigung des Ebjonitismus, Samosatenismus und Photinianismus. Und wir müssen dieser Auffassung der angeführten Worte entschieden den Vorzug vor der andern geben, weil sie unläugbar die einfachste ist und am besten zum Contexte passt (die Worte οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος — τελειως ἐνανθρωπησαντα folgen auf den Satz, dass Christus einen vollständigen Menschen angenommen u. s. w., und an οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ schliessen sich als Gegensatz die Worte ἀλλ᾽ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα). Hiezu kommt noch, dass die beiden Stellen in Ancor. 75 und Pan. hæres. 77 n. 29, die ich in der folgenden Anmerkung (S. 13) citiren werde, offenbar besser als Zurückweisungen der angeführten apollinaristischen Beschuldigung (welche sich leicht an die Beschuldigung anschliessen konnte, dass die Person Christi bei der orthodoxen Ansicht in zwei Personen auseinanderfalle, ja die sich an diese Beschuldigung anschliessen musste) aufgefasst werden, indem auch in Bezug auf sie, besonders in Bezug auf die Stelle in Pan. hæres. 77 n. 29, der Zusammenhang entscheidend für diese Auffassung spricht, während sich bei Epiphanius keine Stellen finden, wo die oben angeführte Irrlehre eines Theiles der Apollinaristen erwähnt und bestritten wird. In den Worten οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα (vgl. auch das vorangehende λαβοντα) scheint Epiphanius einem Missverständnisse haben begegnen zu wollen, welches in naher Berührung mit der eben besprochenen apollinaristischen Beschuldigung steht, dem Missverständniss nämlich, dass der Logos nicht eine menschliche Natur angenommen, sondern sich mit einem fertigen Menschen vereinigt habe. Ebenso scheint es, als habe Epiphanius in dem vor den

vom Apollinarismus handlenden Abschnitt im Panarion, Hæres. 77. Man wird nämlich da in diessen beiden Abschnitten auf eine Menge Stellen stossen, die in Gedanken und Ausdrücken in auffallendster Weise mit den Erklärungen zu dem zweiten Artikel des zweiten Gliedes übereinstimmen [14]).

Worten οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ κ. τ. λ. vorangehenden Ausdruck οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος dem Gedanken begegnen wollen, dass die Annahme einer vollen menschlichen Natur in Christo seine Entstehung auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung zu ihrer Conseqnenz habe.

[14]) Man vergleiche mit den beiden Stellen des epiphaniechen Bekenntnisses τουτεστιν τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος und εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα και θεοτητα z. B. Epiphanius's Bericht über sein Gespräch mit dem apollinaristischen Bischof Vitalis, Pan. hæres. 77 n. 20. 22. 23, sowie, was den Ausdruck in der ersten Stelle betrifft, die Worte ἀνθρωπον δε λεγω τελειον, ὁσα ἐν ἀνθρωπῳ και οἱα ἀνθρωπος και εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος· τουτον ἠλθε ὁ μονογενης κ. τ. λ. Ancor. n. 75, die Worte τι οὐν ἐστιν ἀνθρωπος; ψυχη, σωμα, νους, και εἰ τι ἐστιν ἑτερον· τι τοινυν ὁ Κυριος ἠλθε σωσαι; ἀνθρωπον τελειον παντως· ἀρα οὐν παντα τα ἐν αὐτῳ τελειως ἐλαβεν Ancor. n. 78 (beide Stellen sind gegen den Apollinarismue gerichtet, den Epipbanins in Ancor. n. 75—78 bestreitet), die Worte ἐσχε γαρ ταυτα ἐλθων ὁ λογος, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας, χωρις ἐλαττωματος Pan. hæres. 77 n. 27, und σαρκα ἐχων (ὁ Χριστος) και ψυχην ἐν ἀληθειᾳ και νουν ἐν ἀληθειᾳ και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, ἐν ἀληθειᾳ, χωρις ἁμαρτιας και γεγεννημενος ἐκ παρθενικης μητρας και ἁγιας παρθενου ἐν ἀληθειᾳ, οὐκ ἐκ σπερματος ἀνδρος· ἐν ἀληθειᾳ δε σαρκα ἐχων και ψυχην και νουν, ὡς ἐφην κ. τ. λ. ib. n. 35 (hæres. 77 handelt vom Apollinarismus), endlich die Worte ἀλλα πιστευοντας τελειως την Χριστου ἐνανθρωπησιν, τελειον Θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον, χωρις ἁμαρτιας, λαβοντα αὐτο το σωμα ἀπο Μαριας, και ψυχην λαβοντα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας in Pan. hæres. 78 n. 24 (die Stellen ist gegen den Apollinarismus geriebtet). — Man vergleiche ferner mit den Stellen im epiphanischen Bekenntniss τουτεσιν γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας, οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα, παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι und φασκοντας εἰναι τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου Ancor. n. 75 und Pan. hæres. 77 n. 2. 14—18. 26. 29, und besonders die Worte ὁσα τοιαυτα οὑτοι (die Häretiker, welche behaupten, der Herr habe nicht unser Fleisch angenommen, sondern ein von ihm

Und zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Bestandtheile des zweiten, längeren epiphanischen Bekenntnisses, die gegen den

verschiedenes, dass er andere Nägel, anderes Fleisch, anderes Haar gehabt, als wir) *λεγουσιν, κἀν μυρια ἐπεκεινα τουτων κακως ὑπονοησωσιν, οὐκ ἀνατρεψουσιν την πατρικην ἡμων πιστιν την ἐν τῃ ἀληθειᾳ Χριστον καταγγελλουσαν· ἐγεννηθη γαρ Χριστος ἐν σαρκι κατ᾽ ἀληθειαν ὑπο Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου* Pan. hæres. 77 n. 18 (vgl. auch noch n. 26), ferner die Frage des Epiphanius an Vitalis in seinem Gespräche mit diesem Häretiker (Pan. hæres. 77 n. 20. 22 f.), der, wie sein Meister läugnete, dass Christus auch einen menschlichen *νους* gehabt, und damit, dass seins menschliche Natur eine vollständige gewesen (a. a. O. n. 23): *φυσει σαρκα ὁμολογεις τον Χριστον εἰληφεναι; — ἀπο Μαριας της ἁγιας παρθενου ἀνευ σπερματος ἀνδρος και δια πνευματος ἁγιου* (a. a. O. n. 22), weiter die Stellen *ἀλλ᾽ αὐτος ὁ λογος σαρξ γενομενος, οὐ τραπεις του εἰναι σαρξ, οὐ μεταβαλων την θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα* Ancor. n. 75, *ἀρα γε οὐκ ἠλαττωθη ἐλθων ὁ λογος, ἀλλ᾽ ἐμεινεν ἐν τῃ ἰδιᾳ ἀτρεπτῳ φυσει· οὐ γαρ λαβων την σαρκα τροπην ὑπεστη* Pan. hæres. 77 n. 26 und *κἀν τε γαρ εἰπῃ, ὁ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐκ ὁτι ὁ λογος ἐτραπη εἰς σαρκα και γεγονεν ὁ λογος σαρξ ἠ ἡ θεοτης μετεβληθη εἰς σαρκα κ. τ. λ.* a. a. O. n. 29, endlich die Worte *εἰ γαρ ἀπεθανε Χριστος ὑπερ ἡμων και ὀντως ἀπεθανεν, οὐκ ἡ θεοτης ἀπεθανεν, ἀλλ᾽ ἀπεθανεν ἐν σαρκι κατα το εἰρημενον· θανατωθεις σαρκι, ζωοποιηθεις δε τῳ πνευματι· και παλιν· Χριστου παθοντος ὑπερ ἡμων σαρκι* Pan. hæres. 77 n. 32 und *ἐμεινεν (ὁ Λογος) ἐν τῃ ἰδιᾳ ἀτρεπτῳ φυσει· οὐ γαρ λαβων την σαρκα τροπην ὑπεστη* a. a. O. n. 26. — Endlich vergleiche man mit den Worten des epiphanischen Bekenntnisses *εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα (εἱς γαρ ἐστιν κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς), — ἀλλ᾽ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα, — χωρις ἁμαρτιας, — οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα, — οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ κ. τ. λ.* folgende Stellen im Ancoratus und Panarion: *Ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος ἀνθρωπος — συνδυναμωσας σωμα γηϊνον τῃ θεοτητι, εἰς μιαν δυναμιν ἡνωσεν, εἰς μιαν θεοτητα συνηγαγεν· εἱς ὠν κυριος, εἱς Χριστος, οὐ δυο Χριστοι οὐδε δυο θεοι* Ancor. n. 81, *και ἐαν εἰπωμεν τελειως, οὐ δυο Χριστους ἐχομεν, οὐ δυο βασιλεας, υἱους θεου, ἀλλα τον αὐτον θεον, τον αὐτον ἀνθρωπον* Pan. hæres. 77 n. 29, *ἀλλα πιστευοντας τελειως την Χριστου ἐνανθρωπησιν, τελειον θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον — οὐ δυο ὀντα ἀλλα ἑνα Κυριον, ἑνα Θεον, ἑνα βασιλεα, ἑνα ἀρχιερεα, Θεον και ἀνθρωπον, ἀνθρωπον και Θεον οὐ δυο, ἀλλα ἑνα, συνενωσαντα οὐκ εἰς συγχυσιν κ. τ. λ.* Pan. hæres. 78

Pneumatomachismus gerichtet sind, und die wir theils, wie natürlich, in dem ersten Gliede des dritten Artikels, theils in den Anathematismen finden, die Epiphanius zu dem eigentlichen Bekenntniss hinzugefügt hat, mit den Abschnitten des Ancoratus und Panarion vergleichen, worin die genannte Häresie bestritten wird, Ancor. n. 65—74 (vgl. auch n. 2-12) und Panar. hæres. 74, in welchen letzteren Abschnitt Epiphanius Ancor. n. 65—74 aufgenommen hat (s. Panar. 74 n. 2—10). Auch in diesen beiden Abschnitten treffen wir nämlich da eine Menge Stellen an, die Mehr oder Weniger mit jenen Theilen des epiphanischen Bekenntnisses gemein haben [15]).

n. 24, ἐσχε γαρ ταυτα ἐλθων ὁ λογος, σωμα και ψυχην και νουν κ. τ. λ., χωρις ἁμαρτιας Pan. hæres. 77 n. 27, σαρκα ἐχων και ψυχην κ. τ. λ. ἐν ἀληθειᾳ, χωρις ἁμαρτιας a. a. O. n. 35, τελειον θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον, χωρις ἁμαρτιας Pan. hæres. 78 n. 24, οὐκ ἐν ἀνθρωπῳ οἰκησας, ὡς εἰωθεν ἐν προφηταις λαλειν, κατοικειν τε ἐν δυναμει και ἐνεργειν Ancor. n. 75, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρωπῳ οἰκησαντα, ἀλλ᾽ αὐτον ὁλον ἐνανθρωπησαντα Pan. hæres. 77 n. 29.

15) Vgl. z. B. die Worte τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἠ το πνευμα, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας, φασκοντας εἰναι τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου ἠ το ἁγιον πνευμα im Anhang zu dem epiphanischen Bekenntniss mit den Stellen οὐκ ἠν χρονος ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, οὐδε ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν πνευμα Ancor. n. 74 Schluss, πατηρ ἀει, υἱος ἀει, πνευμα ἁγιον ἀει Ancor. n. 73 (ähnliche Stellen in Ancor. n. 6 und 73 und in Pan. hæres. 74 n. 12); πνευμα ἁγιον ἀει, οὐ γεννητον, οὐ κτιστον κ. τ. λ., ἀλλ᾽ ἐκ της αὐτης οὐσιας πατρος και υἱου Ancor. n. 7 und Pan. hæres. 74 n. 12 (ähnliche Stellen in Pan. hæres. 74 n. 11 und 13 und in Ancor. n. 6); ἀλλα — ἁγιον αὐτου πνευμα ἐνυποστατον πνευμα και πνευμα ἀληθειας, ἀκτιστον, ἀτρεπτον, ἀλλοιωτον Ancor. n. 82. Weiter vgl. die Worte ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον in dem ersten Gliede des dritten Artikels mit den oben Anmerk. 10 aus dem Ancoratus und Panarion angeführten Stellen, sowie auch die Worte οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον in jenem Gliede mit den Stellen το πνευμα ἁγιον πνευμα θεου Ancor. n. 6, το πνευμα του θεου, το πνευμα το παρακλητον a. a. O. n. 8, τελειον το ἁγιον πνευμα a. a. O. n. 7 und Pan. hæres. 74 n. 12, ἀλλα ἁγιον αὐτου πνευμα — ἀκτιστον Ancor. n. 82 (vgl. auch Pan. hæres. 74 n. 12, sowie auch Stellen in Ancor. n. 7 und 24). Endlich vgl. mit den Worten το λαλησαν ἐν νομῳ — οἰκουν ἐν ἁγιοις in dem Gliede vom heiligen Geist Stellen im Ancor. n. 5 und Pan. hæres. 74 n. 10 und 13.

Ebenso nehmen wir wahr, dass Epiphanius selbst der Verfasser seines zweiten, längeren Bekenntnisses ist, wenn wir den Bestandtheil dieses Bekenntnisses, der aller Wahrscheinlichkeit nach gegen die origenistische Ansicht vom Auferstehungsleibe gerichtet ist, nämlich den Ausdruck *ἐν αὐτῷ τῷ σώματι* in dem vierten, fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels, mit einer Anzahl Stellen vergleichen, die wir in dem Abschnitt des Ancoratus finden, in welchem jene Ansicht bekämpft wird: Ancor. n. 83 und n. 89—94 [16]).

Um zu der Ueberzeugung zu kommen, dass Epiphanius selbst sein längeres Bekenntniss verfasst hat, vergleiche man weiter die wahrscheinlich gegen die Antidikomarianiten gerichtete Bezeichnung der Maria als *ἀειπαρθένος* in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels mit der gegen den Antidikomarianitismus gerichteten hæres. 78 im Panarion, sowie mit dem Ausdruck *ἀειπαρθένος* von Maria in Anc. n. 13, in der Antwort des Epiphanius auf die Briefe des Acacius und Paulinus (beide gehen dem Panarion voran), in Pan. hæres. 77 n. 18, in „Expos.

[16]) S. die Stellen *ὡς καὶ προσφάτως πάλιν ἀκούομεν τινῶν τῶν τὰ πρωτεῖα δοκούντων ἀποφέρεσθαι παρά τισι τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἀσκητῶν καὶ Θηβαΐδι καὶ ἄλλων ἀλλόθι κλίματι τὰ ὅμοια τοῖς Ἱερακίταις φρονούντων καὶ λεγόντων, ἀνάστασιν μὲν τῆς ἡμετέρας σαρκός, οὐ ταύτης δέ, ἀλλ' ἄλλης τινὸς ἀντ' αὐτῆς* Ancor. n. 83, *περὶ δὲ τῶν δοκούντων Χριστιανῶν εἶναι, Ὠριγένει δὲ πειθομένων καὶ τὴν μὲν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογούντων, σαρκὸς δὲ τῆς ἡμετέρας καὶ σώματος τοῦ κυρίου, τοῦ ἁγίου ἐκείνου τοῦ ἀπὸ Μαρίας ἀνειλημμένου, ταύτην δὲ τὴν σάρκα λεγόντων μὴ ἐγείρεσθαι, ἀλλ' ἄλλην ἀντὶ ταύτης ἐκ θεοῦ δίδοσθαι κ. τ. λ.* a. a. O. n. 89, *ἀπίστων ἐστὶ τὸ εἰπεῖν ὅλως· οὐκ ἀνέστη· ἢ καὶ κακοπίστων ἐστὶ τὸ εἰπεῖν· οὐκ αὐτὸ τὸ κοιμηθὲν ἀνέστη· πιστῶν δέ ἐστι τὸ εἰπεῖν, ὅτι αὐτὸ τὸ σῶμα ἀνέστη* a. a. O. n. 92, *ἐν τοῖς μὴ ἀρνουμένοις ἀνάστασιν τῆς ἡμῶν σαρκός, ἀλλὰ πιστεύουσιν, ὅτι αὐτὸ τὸ σπειρόμενον ἐν τῇ γῇ ἐξεγερθήσεται* a. a. O. n. 91, *οὐκ αὐτὸ τὸ σπαρέν, ἴδιον αὐτοῦ σῶμα, τουτέστιν ὁ κόκκος, ἀνέστη; ἢ ἕτερον ἦν τὸ ἐξ αὐτοῦ μετὰ τὸ τριήμερον ἀναστὰν ἐκ τοῦ μνημείου* a. a. O. n. 92, — *ἀλλ' ἔδειξεν* —, *ὅτι οὐκ ἄλλο ἦν τὸ ἀναστάν, οὐδ' ἀπ' αὐτοῦ ἕτερον φυέν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πεπονθὸς ἀπαθὲς καὶ αὐτὸς ὁ πεσὼν κόκκος ἀναστὰς* a. a. O. n. 93, *ἐὰν δέ τις — εἴπῃ — τὸ — ἡμῶν (σῶμα) οὐκ αὐτὸ ἐγείρεται, ἀλλ' αὐτοῦ ἕτερον* a. a. O. n. 94. Vgl. auch noch die Worte *ἀνίσταται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ σὺν αὐτῷ τῷ ἁγίῳ σώματι* und *καὶ ἀνελήφθη εἰς οὐρανὸν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι* in dem Aufsatze über Christi Incarnation am Schlusse des ersten Buches des Panarion (Pan. hæres. 20 Opp. T. I p. 49 s. ed. Pet.).

fid." n. 15 und in der Anakephalæosis n. 7 (Anfang); ferner das Anathema über diejenigen, welche die Auferstehung läugnen, in dem zum zweiten, längeren Bekenntniss hinzugefügten Anathematismen mit Ancor. n. 84—88 und 94—103, in welchen Abschnitten Epiphanius sowohl die Heiden, welche die Auferstehnng überhaupt läugneten, als die Häretiker bekämpft, welche die Auferstehung des Leibes läugneten, indem sie lehrten, dass nur die Seele auferstehen solle; endlich den Ausdruck *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* von der Kirche ebenfalls in dem anathematischen Anhang zum zweiten, längeren Bekenntniss mit dem Ausdruck *ἡ αὐτη μητηρ ὑμων τε και ἡμων* von der Kirche in den Einleitungsworten zu dem ersten, kürzeren Bekenntniss [17]).

Schliesslich sehen wir, dass das zweite, längere epiphanische Bekenntniss dem Epiphanius selbst seinen Ursprung verdankt, auch noch aus seiner Beschaffenheit im Allgemeinen: daraus, dass es so ausserordentlich lang ist, dass die antihäretischen Bestimmungen in ihm so zahlreich sind, und dass sie zum Theil etwas so Weitläufiges und Detaillirtes haben und so wenig Bekenntnisscharacter tragen, was vor Allem von den antiapollinaristischen zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels gilt. Alles dies harmonirt nämlich vollkommen mit dem überaus grossen antihäretischen Glaubenseifer des Epiphanius, sowie mit der nicht abzuläugnenden Beschränktheit und Geschmaklosigkeit des grundfrommen, trefflichen Kirchenlehrers.

Mit einem Worte: das zweite, längere Taufbekenntniss des Epiphanius muss von Epiphanius's eigener Hand sein, weil es in seinem Character im Allgemeinen nnd in einer Menge Einzelheiten ganz das Gepräge des Geistes, des Gedankengangs und der Ausdrucksweise dieses Kirchenvaters trägt.

2. Was die Frage betrifft, wann das längere Bekenntniss von Epiphanius verfasst worden, so ist sie dahin zu beantworten, dass er es höchst wahrscheinlich zu der Zeit aufgesetzt, als er in Folge der Aufforderungen einiger angesehenen Syedraner, ihnen in einem længeren Schreiben den rechten und gesunden

[17]) *Και οὑτως ἑκαστον των κατηχουμενων των μελλοντων τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιεναι οὐ μονον ἀπαγγελλειν ὀφειλετε το πιστευειν, τοις ἑαυτων υἱοις ἐν Κυριῳ, ἀλλα και διδασκειν ῥητως, ὡς παντων ἡ αὐτη μητηρ, ὑμων τε και ἡμων, το λεγειν.*

Glauben von der heiligen Dreieinigkeit und insbesondere vom heiligen Geist zu entwikeln, seinen Ancoratus schrieb, oder dass er es gleichzeitig mit oder unmittelbar nach dieser Schrift niedergeschrieben.

Um dies zu finden, achte man nur auf die starke Correspondents zwischen dem epiphanischen Bekenntnisse und dem Ancoratus. Gerade die Häresien und Irrthümer, deren Zurückweisung für jenes ganz eigenthümlich ist (der Apollinarismus und die origenistische Meinung, dass Christi Auferstehungsleib nicht identisch mit dem Leibe sei, den Christus vor seinem Tode hatte, sowie auch die Läugnung der Auferstehung der Todten und des Leibes überhaupt und wohl auch der Antidikomarianitismus), oder deren Verwerfung in ihm doch stärker hervortritt als (die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* ausgenommen) in irgend einem andern Bekenntniss (der Pneumatomachismus), — gerade diese Häresien finden wir im Ancoratus in mehr oder weniger langen Abschnitten bekämpft. S. Ancor. n. 75—81; 83—103; 65—74. 2—12. Und Epiphanius bekämpft sie hier zum Theil mit Worten, die denen sehr ähnlich sind, womit er sie dort verwirft [18]). Wir bekommen, wenn wir das längere Bekenntniss des Epiphanius mit dem Ancoratus vergleichen, ganz den Eindruck, als ob der salaminische Bischof in jenem schliesslich die Summe und das Resultat von allem dem, was er in diesem wider die damals grassirenden Häresien, insbesondere die jüngsten von ihnen, auseinandergesetzt, in Bekenntnissform zusammengefasst habe [19]).

18) S. oben S. 11—13 Anmerk. 14, S. 13 Anmerk. 15 und S. 14 Anmerk. 16.

19) Aber sollte das längere Bekenntniss gleichwohl nicht gleichzeitig mit dem Ancoratus verfasst sein, was zwar höchst unwahrscheinlich, aber doch nicht ganz undenkbar ist (man kann sich den Ancoratus auch als einen durch die Aufforderung der Syedrener hervorgerufenen Commentar zu dem von Epiphanius bei einer oder der anderen Gelegenheit verfassten zweiten Bekenntniss denken): so könnte es doch jedenfalls nur sehr wenig älter sein als diese Schrift, da nach Epiphanius's eigener Angabe in den Worten, womit er es einleitet, die Häresien, welche es zurückweisen soll, und die es veranlasst hatten, in den Jahren hervorgetreten oder doch (der ob. S. 14 angeführte origenistische Irrthum) dem Kirchenvater zu Ohren gekommen waren, welche der Abfassung des Ancoratus unmittelbar vorangingen (*Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστιν ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος, και παλιν κατα το ἑκτον ἐτος Γρατιανου,*

II.

Ich gehe nun zu den Fragen über, was unter *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *῾Ερμηνεια* zu verstehen sei, und worin die Anslegung bestehe, welche in diesem Bekenntnisse und in dem Bekenntnisse des Epiphanius zu dem ihnen zu Grunde liegenden Symbole hinzugefügt worden ist.

Wenn die Mauriner in ihrem „Monitum“ zur *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* bemerken: „Initium — hujusce (opusculi) idipsum est, quod illa fidei formula ad Jovianum Augustum missa superiusque cusa tom. I p. 781. In subsequentibus autem liquido expenduntur Symboli quod vocatur Apostolorum articuli“, so sind sie im Irrthum. Was in der *῾Ερμηνεια* interpretirt wird, ist nicht das apostolische Symbol, sondern das nicänische, das ältere, eigentliche Nicänum, und nicht jenes, sondern dieses Symbol ist mit *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *῾Ερμηνεια* gemeint.

Es wird dies aus folgenden Bemerkuugen erhellen.

Der erste Artikel in der *῾Ερμηνεια* stimmt buchstäblich mit dem ersten im Nicänum überein. Dasselbe ist mit dem ersten Gliede des zweiten Artikels der Fall, mit der einzigen Ausnahme, dass in der *῾Ερμηνεια* zu den Schlussworten dieses Gliedes im Nicänum *τα τε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐπι της γης* noch die Worte *ὁρατα τε και ἀορατα* hinzugefügt sind [20]). Alles in der *῾Ερμηνεια* von *Πιστευο-*

τουτεστιν ἐν τῳ ἐνενηκοστῳ ἐτει Διοκλητιανου του τυραννου, τουτοι χαριν ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρθοδοξοι ἐπισκοποι και συλληβδην πασα ἡ ἁγια καθολικη ἐκκλησια προς τας ἀνακυψασας αἱρεσεις ἀκολουθως τῃ των ἁγιων ἐκεινων πατερων προτεταγμενῃ πιστει οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως· Πιστευομεν κ. τ. λ.). Auch kann Epiphanius das längere Bekenntniss kaum verfasst haben, ehe er Bischof von Salamis ward, zumal da er nach den so eben angeführten Worten wollte und erwartete, dass es allgemein gebraucht werden sollte. Bischof ward er aber erst 367.

20) Wenn in Cod. Vat. das *μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος* fehlt, so ist es offenbar nur ausgefallen, weil das Auge des Abschreibers vom ersten *του πατρος* (*γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη*) auf das zweite (*τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος*) abirrte. Dass der Verfasser der *῾Ερμηνεια* die angeführten Worte wirklich in sein Symbol aufgenommen,

μεν an bis *ἀορατα* ist, den angeführten Zusatz ausgenommen, der seine Entstehung dem Bestreben verdankt das erste Glied des zweiten Artikels mit dem ersten Artikel zu conformiren um recht hervorzuheben, dass die Schöpferwirksamkeit des Sohnes ebensowohl allumfassend sei, als die des Vaters, nichts Anderes als eine einfache Wiederholung des Nicänums. Es war hier nichts Wesentliches zur Erklärung des Symbols hinzuzufügen, das erläutert werden sollte: des Nicänums, da dieses Symbol sich mit hinreichender Klarheit über den Vater ausgesprochen und in unübertrefflicher Weise die Gottheit des Sohnes gegen die Arianer vertheidigt hatte, und da es in Beziehung auf diese Punkte keiner Erklärung bedurfte.

In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels, dem von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, bilden offenbar die Worte, mit denen das Nicänum dieses Glied ausdrückt, *τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και ἐνανθρωπησαντα* den Text, über welchen in der *Ἑρμηνεια* commentirt wird. Zuerst werden hier die Textworte mit der kleinen Veränderung angeführt, dass *και* vor *σαρκωθεντα* und *ἐνανθρωπησαντα* ausgelassen wird [21]); dann werden sie im Gegensatze gegen die Irrlehren der Apollinaristen und ihre falschen Beschuldigungen wider die Katholiken erklärt, und zwar in der Weise, dass die Erklärung mit dem glossatorischen *τουτ-εστι* eingeleitet wird.

In dem dritten Gliede des zweiten Artikels, dem von dem Leiden des Sohnes Gottes, wird das *παθοντα* des Nicänums, mit welchem Worte dies Symbol das Leiden Christi am Kreuze, seine Kreuzigung, sammt seinem Begräbnisse angedeutet hatte, durch *σταυρωθεντα*

ergiebt sich theils daraus, dass sie der andere Codex hat, theils daraus, dass sie leicht von einem Abschreiber ausgelassen werden konnten, theils ferner daraus, dass der Hermeneut mit Ausnahme der wenigen Worte, die er zum Schlusse des ersten Gliedes des zweiten Artikels hinzugefügt hat, dieses Glied des Nicänums Wort für Wort wiederholt, theils endlich daraus, dass die Auslassung nicht nur unmotivirt gewesen wäre, sondern auch im Streit mit der Absicht gestanden hätte, welche der Hermeneut in diesem Theile seines Bekenntnisses verfolgt hat. Auch in dem längeren Bekenntnisse des Epiphanius finden sich die in Cod. Vat. ausgelassenen Worte.

21) Die *Ἑρμηνεια* bildet hier ein Asyndeton, indem sie die Aeusserungen des Nicänums über die Menschwerdung des Sohnes anfzählen will um sie darauf zu erklären.

erklärt, ein Wort, das widerum mit dem glossatorischen τουτεστι eingeführt wird, worauf die Ἑρμηνεια noch ταφεντα hinzufügt, das Nicänum hier mehr supplirend als erklärend.

In dem fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels, den Gliedern von der Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht, erklärt die Ἑρμηνεια das και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους[22]) und και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους des Nicänums durch den antiorigenistischen[23]) Zusatz ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, sowie auch durch die Zusatze ἐνδοξως und ἐν δοξῃ, die in Verbindung mit ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ausdrücken sollen, dass der Leib, in dem Christus zum Himmel fuhr und wiederkommen soll, zwar derselbe sei, den er auf Erden vor seinem Tode trug, aber doch derselbe in verklärtem und verherrlichtem Zustande. Zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft supplirt sie das im Nicänum fehlende sechste Glied des zweiten Artikels, das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters (καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος) und zu dem siebenten Gliede fügt sie den gegen Marcell von Ancyra gerichteten[24]) Zusatz οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος hinzu.

In dem ersten Gliede des dritten Artikels wird das nicänische και εἰς το ἁγιον πνευμα, das in etwas freierer Weise mit και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον wiedergegeben wird, mit einer Reihe theils gegen die Pneumatomachen gerichteter, theils historischer Bestimmungen über den heiligen Geist erklärt, worauf die im Nicänum manglenden übrigen Glieder des dritten Artikels supplirt werden.

In den Anathematismen, welche die Ἑρμηνεια zu dem Bekenntnisse selber hinzufügt, erweitert sie den zum Nicänum hinzugefügten Anathematismus gegen die Arianer, den sie im Wesentlichen wiederholt, theils dadurch, dass sie (in Uebereinstimmung damit, dass sie zum ersten Gliede des dritten Artikels eine Reiche antipneumatomachischer Bestimmungen hinzugefügt hatte), ganz dasselbe, was im Nicänum von den Arianern gesagt war, auch auf die Pneumatomachen überträgt, theils dadurch, dass sie alle die, welche die Auferstehung des Fleisches läug-

[22]) Der Artikel τους fehlet in ihr.

[23]) S. oben S. 14 Anm. 16.

[24]) S. meine Abhandlung über das Taufbekenntniss in den Constitt. apost. 7, 41 in „Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge" B. I S. 62 ff.

neten, sowie überhaupt alle Häretiker, d. h. alle Diejenigen, welche dem in ihr ausgesprochenen Glauben der katholischen Kirche nicht beipflichteten, mit dem Anathem belegt. Auch hier bildet das Nicänum offenbar ihren Text [25]).

Es könnte nun Jemand behaupten wolleu, der Ausdruck *το σνμβολον, το ἁγιον σνμβολον* in der Ueberschrift der *Ἑρμηνεια* könne nur das (bis gegen Ende des vierten oder den Anfang des fünften Jahrhunderts in den griechischen Kirchen in den verschiedensten Gestalten gebrauchte) allgemeine kirchliche Glaubens- und Taufbekenntniss oder das apostolische Symbol bezeichnen, und die *Ἑρμηνεια* müsse darum nach ihrer Ueberschrift eine Auslegung dieses Symbols sein. Allein weit entfernt, dass *το σνμβολον, το ἁγιον σνμβολον* in der griechischen Kirche gleich dem Worte „symbolum" in der lateinischen das allgemeine kirchliche Glaubens- und Taufsymbol oder das „Symbolum apostolicum" bezeichnen sollte, so gebraucht man in ihr diese beiden Ausdrücke, sowie die Ausdrücke *το σνμβολον της πιστεως* und *το της πιστεως σνμβολον* vielmehr umgekehrt fast ausschliesslich vom Nicänum (dem älteren, eigentlichen Nicänum und dem Nicäno-Constantinopolitanum), das übrigens (insbesondere in seiner späteren, constantinopolitanischen Form) ebenfalls nur eine Gestalt des

[25]) Er bedient sich jedoch bei der Wiederholung desselben einiger Freiheit. So lässt er die Worte *και πριν γεννηθηναι ουκ ἠν* und *ἠ κτιστον* aus und verwandelt *και ὁτι ἐξ ουκ ὀντων* in *ἠ ὁτι κ. τ. λ.* Einige Veränderungen wurden dadurch hervorgerufen, dass er das, was das Nicänum von der Läugnung der Gottheit des Sohnes ausgesagt hatte, auf die Läugnung der Gottheit des heiligen Geistes ausdehnte. So ist die Hinzufügung von *ὁ υἱος* zu den Worten *τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε ουκ ἠν* offenbar durch das Folgende *ἠ ἠν ποτε, ὁτε ουκ ἠν το πνευμα το ἁγιον* hervorgerufeu, uud so hat der Verfasser wohl deshalb die Worte *τον υἱον του θεου* nicht erst nach *τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον*, sondern schon nach *φασκοντας εἰναι* gesetzt, weil er die Worte *ἠ το πνευμα το ἁγιον* auf jene Worte folgen lassen wollte. Wie der Verfasser der *Ἑρμηνεια* in den Anathematismen das Nicänum als seinen Text vor sich gehabt hat, sieht man recht deutlich daraus, dass er das *ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια* oder *τουτους ἀναθ. κ. τ. λ.* des Nicänums in *τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια* verwandelt. Die katholische Kirche hatte sie zum Theil (die Arianer) im Nicänum selbst, das dem Verfasser als sein Text vorlag, anathematisirt.

apostolischen Symbols ist; und zwar gebrauchen die Griechen die angeführten Ausdrücke vom Nicänum sowohl da, wo sie von diesem Symbol als Kirchensymbol, als da, wo sie von ihm als Taufsymbol sprechen. S. Stellen wie *Ἐπειδη δε γεγραφεν ὑμων ἡ εὐλαβεια, ὡς παροχετευουσι τινες ἐφ' ἁ μη προςηκε τα ἐν τῳ συμβολῳ κ. τ. λ.*, — *ὑπερ δε του μη ἀγνοεισθαι δε παρα τισι του συμβολου την δυναμιν, ὁ και ἐν ἁπασαις ταις ἁγιαις του Θεου ἐκκλησιαις και κρατει και κεκηρυκται κ. τ. λ.* und *αὐτο τε και νυν ἐπι λεξεως παραθεις το συμβολον κ. τ. λ.* in Cyrillus von Alexandriens Brief an Anastasius, Alexander u. s. w., welcher eine Auslegung des Nicänums enthält, das unmittelbar nach der dritten Stelle Wort für Wort angeführt wird (s. Cyrill. Alex. Opp. T. V P. 2 Sect. 2 p. 176 s. ed. Aubert), und wie *και τουτο ἐξ αὐτου του συμβολου της πιστεως* (Nicänum) *καταμαθειν εὐπετες* in Theodorets Eranistes Dial. III Impatibilis Opp. T. IV p. 229 ed. Schulze und *το σεπτον και οἰκουμενικον της πιστεως συμβολον* bei Cyrillus von Alexandrien a. a. O. p. 175. Der angeführte Brief dieses Kirchenvaters trägt die Ueberschrift *Κυριλλου εἰς το ἁγιον συμβολον*, eine Ueberschrift, die ganz der über der *Ἑρμηνεια* gleicht[26]). Die einzige Stelle,

[26]) Vgl. auch nachfolgende Stellen *Τιμοθεος το των τιη πατερων της πιστεως συμβολον καθ' ἑκαστην συναξιν λεγεσθαι παρεσκευασεν, ἐπι διαβολῃ δηθεν Μακεδονιου, ὡς αὐτου μη δεχομενου το συμβολον κ. τ. λ.* Theod. Lector hist. eccl. 2, 32 (Scriptt. hist. eccl. græci T. III p. 563 ed. Vales., p. 578 ed. Read.); *προσεχειν τῳ ἁγιῳ συμβολῳ· ἐν ᾡ παντες ἐβαπτισθημεν, ὁπερ ἐξεφωνησεν ἡ ἐν Νικαιᾳ συν ἁγιῳ πνευματι συνοδος κ. τ. λ.* in der fünften Action der im Jahre 538 unter dem Vorsitz des Patriarchen Mennas in Constantinopel versammelten Synode (Coleti, a. a. O. T. V p. 1154 s.); *ἐχοντες και ἀσπαζομενοι τας τεσσαρας ἁγιας συνοδους, την των τιη πατερων των ἐν Νικαιᾳ συναχθεντων κατα Ἀρειου του δυσωνυμου, των ἐκθεμενων το ἁγιον συμβολον, εἰς ὁ ἐβαπτισθημεν και βαπτιζομεν* in dem Schreiben der Synode, die in derselben Zeit in Jerusalem versammelt gewesen war, an die constantinopolitanische Synode (Coleti, a. a. O. p. 1161); *εἰ γαρ και ἐν ὁμολογειν βαπτισμα ὑπο του θειου συμβολου δεδιδαγμεθα* in Matthæi Monachi sive Blastaria Syntagma Alphabeticum Litera B C. II (Beveridge, *Συνοδικον*, T. II P. 2 p. 42).

Auch der Name *το μαθημα, το ἁγιον μαθημα* kommt fast ausschliesslich vom Nicänum (als Taufsymbol) vor. S. die Stellen *πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα και τα λοιπα του μαθηματος* Socr. hist. eccl. 5, 25, *του*

wo *το συμβολον* bei den Griechen sicher von dem (in der orientalischen Kirche vielgestaltigen) allgemeinen Glaubens- und Taufsymbole steht, sind meines Wissens die Worte *και τα ἑξης του συμβολου* in einem gegen Nestorius gerichteten Aufsatze, der die Ueberschrift trägt *Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως και κατ' ἐκκλησιαν ἐμφανισθεισα, ὡς ὁτι ὁμοφρων ἐστι Νεστοριος Παυλου του Σαμοσατεως κ. τ. λ.*, und in dem unter Anderem zu beweisen gesucht wird, dass Nestorius durch seine Irrlehre sich in Widerspruch gegen das Symbol, auf das er getauft worden, das antiochenische (*το μαθημα της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων*), gesetzt habe, bei welcher Gelegenheit der Verfasser einen Theil des zweiten Artikels des Antiochenums citirt, ein Citat, das er mit den eben angeführten Worten schliesst (s. Coleti, Sacrosancta Concilia T. III p. 888 s.). Ausserdem bezeichnet wohl auch noch der Ausdruck *τα συμβολα της πιστεως* in den Worten des siebenten laodicenischen Canons *και τοτε λοιπον τους λεγομενους παρ' αὐτοις πιστους ἐκμανθανοντας τα της πιστεως συμβολα, χρισθεντας δε τῳ ἁγιῳ χρισματι οὑτω κοινωνειν των μυστηριων των ἁγιων* (Beveridge *Συνοδικον* T. I p. 455) die mannichfachen localen Glaubens- und Taufsymbole, in denen sich im Orient vor der Annahme des Nicänums als Taufbekenntniss das allgemeine kirchliche Glaubens- uud Taufsymbol darstellte [27]). In der bekannten Stelle in dem Briefe des Firmilian von

ἁγιου μ θηματος κατα το συνηθες λεχθεντος in der fünften Action der unter Mennas gehaltenen Synode, *ὁρον της πιστεως, τουτεστι το ἁγιον μαθημα ἠτοι συμβολον κρατουμεν κ τ λ.* in Kaiser Justinians Brief an den Patriarchen Epiphanius von Constantinopel in „lex VII cod. de summa trinitate et fide catholica", und vgl auch das *το μαθημα*, welches das in Socr hist. eccl. angeführte Nicänum in einem Paar Codices zur Ueberschrift hat (s. Vales. a. a. O. T. III p 6) Von dem vor der Einführung des Nicänums bei der Taufe in den griechischen Kirchen in verschiedener Form gebrauchten kirchlichen Taufbekenntnisse kommt *το μαθημα* nur in der oben im Texte erwähnten *Διαμαρτυρια* vor, indem es in dieser heisst: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι, ὠ ζηλωτα της ἁγιας πιστεως, και μερος του μαθηματος της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων.*

27) Der Ausdruck *τα συμβολα της πιστεως* ist dunkel, weil sehr verschiedener Auffassung fähig. Man kann annehmen, dass der Canon den Plural gebrauche, weil er von einer Mehrzahl von Menschen redet, welche in die Kirche aufgenommen werden sollten, und das Taufsymbol in der griechischen Kirche nur in einer

Cäsarea an Cyprian: „Numquid et hoc (baptisma) Stephanus et qui illi consentiunt comprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec

Mehrheit von formell verschiedenen Glaubenssymbolen existirte. Man kann aber ferner auch annahmen, dass der Plural stehe, weil die getauften Häretiker, von denen der Canon spricht, ausser dem Glaubensbekenntnisse in der Gestalt, die es in der respectiven griechischen Localgemeinde hatte, in die sie sollten aufgenommen werden, auch noch das Nicänum, das Palladium und den Augapfel der orthodoxen Kirche der damaligen Zeit und ihren Prüfstein für allerlei Geister, ablegen sollten. Weiter lässt sich auch annehmen, dass der Plural die einzelnen Theile des Glaubens- und Taufbekenntnisses, seine einzelnen Artikel oder Glieder bezeichne, so dass τα συμβολα της πιστεως = το συμβολον της πιστεως ist. Endlich kann man auch annehmen, dass der Plural auf die Abrenunciation und das Taufsymbol zu beziehen sei, indem man bisweilen auch jene συμβολον nannte, wofür sich anführen lässt, dass Dionysius Areopagita die Ablegung der ἀποταγη oder ἀποταξις öfter als ein ὁμολογειν bezeichnet (προσετι τα της ἀποταγης ὁμολογησαι· και τρις αὐτῳ την ἀποταγην μαρτυρομενος, ὁμολογησαντα τρις τουτο μεταγει προς ἑω· — ἱστησι προς δυσμας — τας ὁλικας ὁμολογησαντα — ἀποταγας de eccl. hier. c. 2 sect. 2 § 6 und sect. 3 § 5, Opp. T. I p. 253 und 258 ed. Cord.). Von diesen vier Annahmen möchte die dritte am Meisten für sich haben. Man konnte bisweilen recht wohl auch die einzelnen Theile des Glaubens- oder Taufbekenntnisses, seine einzelnen Artikel oder Glieder, als Zeichen betrachten, welche die Christen von den Heiden (und Häretikern) unterschieden, und woran, an deren Bekenntniss sie einander kannten, oder (nach einer specielleren, bestimmteren Deutung des Wortes συμβολον) als „symbola militaria, tesseræ militares", militära Parolen. Alle die übrigen Annahmen haben viel wider sich. Gegen die erste spricht, dass sie nicht mit der Betrachtung übereinstimmt, welche in der orientalischen Kirche in Betreff der formell sehr verschiedenen Taufbekenntnisse herrscht, die in den verschiedenen Theilen oder Gemeinden dieser Kirche gebraucht wurden. Man betrachtete nämlich im Orient diese Taufbekenntnisse beständig nur als ein Taufbekenntniss, als das Taufbekenntniss, als den Glauben. Die laodicenische Synode selbst muss diese Betrachtung gehabt haben, da sie in Can. 46 und 47 davon spricht, dass die Photizomenen oder die während einer Krankheit ohne Bekenntniss Getauften την Πιστιν auswendig lernen sollten, ungeachtet die Taufbekenntnisse, welche in den Gemeinden der in Laodicea versammelten Bischöfe gebraucht wurden, kaum einen und denselben Wortlaut hatten, und ungeachtet die Mitglieder der Synode nicht unbekannt damit sein konnten, dass dies der Fall war, und dass überhaupt die griechischen Gemeinden sich in formeller Beziehung nicht wenig verschiedener Taufbekenntnisse bedienten. Gegen die zweite Annahme spricht, dass wir kein Beispiel davon haben, dass getaufte Häretiker, welche in die Kirche aufgenommen zu werden begehrten, ausser dem Taufbekenntnisse, das in der Gemeinde gebraucht wurde, in die sie aufgenommen werden sollten

interrogatio legitima et ecclesiastica defuit?" (Cypr. ep. 75, Opp. T. II p. 223 ed. Fell) bezeichnet „symbolum trinitatis", wie schon dieser Ausdruck selbst zeigt, und wie noch viel klarer aus den Worten „interrogatio legitima et ecclesiastica" erhellt, welche sich augenscheinlich auf die Abrenuntiationsformel und das Taufsymbol beziehen und dieses letztere als etwas von dem „Symbol der Trinität" Verschiedenes bezeichnen, nicht das Taufbekenntniss, sondern die Taufformel oder die Taufworte. Hiezu kommt noch, dass es nicht ganz sicher ist, ob das Wort „symbolum" dem Firmilian oder seinem lateinischen Uebersetzer (wie sich aus dem cyprianischen Style des Briefes ergiebt, höchst wahrscheinlich Cyprian selbst) angehört [28]. Dagegen

noch das nicänische Symbol auswendig lernen und ablegen mussten. Noch viel prekärer ist die vierte Aunahme.

[28]) Die Ursache davon, dass die Ausdrücke *το συμβολον, το ἁγιον συμβολον, το της πιστεως συμβολον* und ähnliche ausschiesslich oder doch fast ausschliesslich vom Nicänum (Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum) als Kirchen- und Taufbekenntniss gebraucht werden, liegt in dem interessanten Factum, dass das Wort *συμβολον* mit Ausnahme der einzigen Stelle in Can. 7 des laodicenischen Concils in der griechischen Kirche nicht vor der Zeit Cyrill von Alexandriens und Theodorets, in der, wie bekannt, der Orient fast allgemein schon das Nicänum bei der Taufe anwendete, gebraucht wurde. In dem vierten Jahrhundert bediente man sich in der griechischen Kirche zur Bezeichnung des Glaubens- oder Taufbekenntnisses und zur Bezeichnung von Glaubensbekenntnissen anderer Ausdrücke and besonders des Ausdrucks *πιστις*. So wurde in diesem Jahrhundert das nicänische Symbol niemals als *συμβολον*, sondern beständig nur als *πιστις* bezeichnet. S. Stellen, wie *ταυτην μεν την ἐν Νικαιᾳ παρα των πατερων ὁμολογηθεισαν πιστιν ἐτολμησαν ἀθετησαι* in dem Briefe des Athanasius an den Kaiser Jovinian „de fide", Opp. T. I P. 2 p. 780 s. ed. Maur., und wie *διδασκεσθαι χρη την ὑπο των μακαριων πατερων ἐν τῃ ἐν Νικαιᾳ ποτε κροτηθεισῃ συνοδῳ γραφεισαν πιστιν, — εἰσι γαρ τινες οἱ και ἐν ταυτῃ τῃ πιστει δολουντες λογον, — ἡ πιστις ἡ κατα Νικαιαν συγγραφεισα, — ἐκ του ἐγγεγραφθαι τῃ πιστει, ὁτι ἐαν δε τις λεγῃ ἐξ ἑτερας οὐσιας ἡ ὑποστασεως τον υἱον, ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* in Basilius des Grossen Ep. 125, Opp. T. III p. 215 ed. Benedd., und vgl. auch Basil. ep. 51. 114. 140. 226 und 265 a. a. O. p. 144. 207. 233. 348 und 411 und Gregor von Nazianz Ep. 11 ad Cledoniam adv. Apoll. init. Opp. T. I p. 745 seq. ed. Col. von 1690. So bezeichnet Athanasius in seiner Schrift „de Synodis" die Glaubensformeln, die

werden in der griechischen Kirche in der Zeit vor der Einführung des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums als Taufsymbol von dem

von den Arianern und Semiarianern auf den vielen Synoden verfasst wurden, in denen sie zusammenkamen, immer mit dem Ausdruck πιστις, niemals mit dem Ausdruck συμβολον. S. Stellen wie Θεοφρονιος δε τις ἐπισκοπος Θυανων — ἐξεθετο την πιστιν ταυτην (die dritte antiochenische Glaubensformel), — ἀποφεροντας πιστιν δια πολλων γραφεισαν (die ἐκθεσις μακροστιχος), — τοτε συνεθηκαν αὐτις πιστιν (das erste sirmische Symbol), und δογματιζουσιν ἀλλην πιστιν (das zweite sirmische Symbol), Athan. de Synodis n. 24. 26. 27. 28, Opp. T. I P. 2 p. 737. 738. 741 seq. 744. Dasselbe gilt von Basilius, der von den arianischen und semiarianischen Glaubensformeln sogar den Pluralis πιστεις gebraucht. S. die Stellen παρελθοντες (die Arianer und Semiarianer) εἰς την ἐπισκοπην — ὁσας ἐξεθεντο πιστεις; ἐπ' Ἀγκυρας ἀλλην, ἑτεραν ἐν Σελευκειᾳ κ. τ. λ. und τουτων των πιστεων, ἁς ἐπηριθμησαμεν ep. 244, Opp. T. III p. 381 und 382. Vgl. auch noch die Stelle Τους ἠ προληφθεντας ἑτερᾳ πιστεως ὁμολογιᾳ (einer anderen als der nicänischen) Basil. ep. 125 Anf., Opp. T. III p. 214. In derselben Weise braucht auch der Abendländer Hilarius „fides" im Singular und Plural von den arianischen und semiarianischen Glaubensbekenntnissen. S. Stellen wie: „Dignum antem est conscientia communi etiam cæteras eorundem episcoporum orientalium diversis et temporibus et locis conscriptas fides noscere" und „Exemplum fidei Sirmio ab Orientalibus contra Photinum conscriptæ" (Hil. de Synodis adv. Arianos n. 33 und 38, Opp. T. II p. 506 und 509 ed. Migne). Was den Gebrauch der Ausdrücke πιστις, ὁμολογια und συνταγη vom Glaubens- oder Taufbekenntnisse im vierten Jahrhundert betrifft, so s. oben den Text. Συμβολον kommt, wenn wir Can. 7 des laodicenischen Concils und die oben angeführten Stellen aus Firmilians Brief an Cyprian ausnehmen, vor dem fünften Jahrhundert bei den griechischen Kirchenvätern, so viel ich weiss, nur von „symbola militaria" und heidnischen Vorzeichen vor (s. Basil. de spir. sanct. c. 30 Opp. T. III p. 65 und Chrysostomus Hom. IV in Ep. I ad Cor. c. 6, Opp. T. V P. 1 p. 56 ed. Paris. alt.). Der Grund, weshalb die griechische Kirche im fünften Jahrhundert plötzlich das Wort sehr häufig vom Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum, die damals ihre Taufbekenntnisse wurden, gebraucht, während sie es früher fast nie von Bekenntnissen gebraucht hatte, ist wohl in dem Einflusse der abendländischen Kirche zu suchen. Von dieser Kirche, die schon zu Cyprians Zeit das kirchliche Taufbekenntniss mit dem Namen „symbolum" bezeichnet hatte (s. die bekannte cyprianische Stelle: „Quod si aliquis illud opponit, ut dicat — eodem symbolo, quo et nos, [Novatianum] baptizare" in ep. 69 ad Magnum c. 7), und deren Lehrer dieses Wort in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und im Anfange des fünften ganz allgemein von dem Taufsymbole oder dem „Symbolum apostolicum" gebrauchten, scheint dasselbe gegen die Zeit des ephesinischen Concils auf das Morgenland übergegangen zu sein und sich

in den verschiedenen Einzelkirchen verschieden lautenden allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss die Namen *πιστις* und *ἐπαγγελια της πιστεως*, „professio fidei", *ὁμολογια*, „confessio" und *συνταγη* gebraucht. S., was den Gebrauch von *πιστις* und *ἐπαγγελια της πιστεως* angeht, z. B. Cyrillus von Jerusalems Katech. XI n. 1 (*και δια τουτο προασφαλιζομενη ἡ πιστις — προστιθησι τῃ της πιστεως ἐπαγγελιᾳ κ. τ. λ.*) und n. 23 (*Ἀναδραμοντες δε ἐπι την της πιστεως ἐπαγγελιαν*), XV n. 2 (*Δια τουτο και τα της πιστεως της ἐπαγγελλομενης ὑφ' ἡμων νυν οὑτως παρεδοθη*), XVII n. 3 (*δια τουτο ἡ καθολικη ἐκκλησια παρεδωκεν ἐν τῃ της πιστεως ἐπαγγελιᾳ*), XVIII n. 21 (*και ἡ της πιστεως ἐπαγγελια — ἀπαγγελλεσθω*), n. 22 (*της δε ἀπαγγελλομενης πιστεως ἀκολουθως περιεχουσης*), n. 28 (*διοπερ ἐν τῃ της πιστεως ἐπαγγελια διδασκομεθα*) und n. 32 (*περι μεν οὐν παραδοθεισης ὑμιν εἰς ἐπαγγελιαν ἁγιας και ἀποστολικης πιστεως*)[29]), sowie Can. 46 und 47 des laodicenischen Concils (*Ὁτι δει τους φωτιζομενους την πιστιν ἐκμανθανειν — ὁτι δει τους ἐν νοσῳ παραλαμβανοντας το βαπτισμα και εἰτα ἀναστοντας ἐκμανθανειν την πιστιν*, Beveridge a. a. O. p. 475)[30]). Was den Gebrauch von *ὁμολογια* betrifft, so s. z. B. Chrysostomus's homm. in ep. I ad Cor. hom. 40 über 1 Cor. 15, 29, Opp. T. X P. 1 p. 441 ed. Paris. alt., wo *ὁμολογειν* zwei Male vom Bekennen einzelner Theile des Taufbekenntnisses

hier ausgebreitet zu haben. — Vgl. mit dem Gesagten Touttées Bemerkung in seiner „Observatio in Symbolum Hierosolymitanum", Cyrill. Opp. p. 81: „Nusquam vero (Cyrillus) symbolum appellat (das jerusalemische Symbol), quæ vox, quamquam græca sit, prius tamen apud Latinos quam apud Græcos pro communi fidei formula usurpata reperitur, nec ea ætate, qua scribebat hæc Cyrillus, satis apud Græcos in usu". Ich bin mit Touttée unabhängig zusammengetroffen.

29) Katech. IV n. 24 (vgl. auch Katech. V n. 12) nennt Cyrill das Taufbekenntniss *ἡ διδασκαλια της πιστεως*.

30) Der Name *πιστις* wird doch auch vom Nicänum gebraucht. So bezeichnet z. B. Theodoret in seinem Eranistes, Dial. III Impatibilis, Opp. T. IV p. 229 ed. Schulze den Anathematismus, womit das Nicänum schliesst, als *το της πιστεως τελος*. Vgl. auch die in Anmerk. 28 citirten Worte Basilius des Grossen: *ἐκ του ἐγγεγραφθαι τῃ πιστει, ὁτι ἐαν δε τις λεγῃ ἐξ ἑτερας οὐσιας ἡ ὑποστασεως τον υἱον κ. τ. λ.*

vorkommt [31]), und was den Gebrauch von *συνταγη* angeht, so s. Constitt. ap. 7, 40 [32]).

2. Worin besteht nun die Auslegung des Nicänums in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*? und was ist in diesem Bekenntnisse überhaupt mit jenem Symbole vorgenommen worden?

Die Auslegung des Nicänums in der *Ἑρμηνεια* oder das, was dieses Bekenntniss zu dem macht, was sein Name ausdrückt, besteht in etwas Doppeltem.

Der Verfasser hat 1. das Nicänum im Ganzen ausgelegt, indem er zu demselben eine Reihe von Bestimmungen gegen die Häresien, welche in dem Zeitraume zwischen dem nicänischen Concil und dem Momente der Entstehung seines Bekenntnisses aufgetaucht oder doch aufs Neue hervorgetreten waren, und ausserdem einige andere nicht antihäretische Zusätze hinzufügte, und er hat 2. ein einzelnes Glied im Nicänum, worin der Wortlaut des Taufbekenntnisses nur angedeutet war, dadurch ausgelegt, dass er zu ihm in erklärender Weise diesen Wortlaut oder doch einen Theil desselben hinzusetzte.

Das Erste hat er mit dem zweiten, fünften und siebenten Gliede des zweiten und mit dem ersten Gliede des dritten Artikels, sowie auch gewissermaassen mit dem Anathematismus gegen die Arianer gethan.

Das zweite Glied des zweiten Artikels hat er durch einige antiapollinaristische Bestimmungen erklärt, die er mit dem glossatorischen *τουτεστι* an die Worte seines Textes anknüpfte. Das fünfte und siebente Glied desselben Artikels hat er durch den antiorigenistischen Zusatz *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι*, sowie durch die Zusätze *ἐνδοξως* [33])

[31]) Dass *ὁμολογια* nicht selten auch vom Nicäno-Constantinopolitanum als Taufsymbol gebraucht wird, erhellt aus den Worten: *Βλεπετε, πως την ὁμολογιαν χειρογραφητε* und *μετα ταυτης ὀρθοδοξου της ὁμολογι. ς προς τον δεσποτην θεον ἀποδημησατε* in der von Goar im Euchologium Græcorum p. 340 seqq. mitgetheilten *ἀποταξις και συνταξις*. Vgl. auch Dion. Areop. de eccl. hier. c. 2 sect. 2 § 6 und 7, sect. 3 § 5, c. 7 sect. 3 § 11 und Pachymeres's Paraphrase zu diesen Stellen, Opp. T. I p. 253, 258, 276, 279, 418 und 436.

[32]) *Συνταγη* oder vielmehr das mit diesem Worte ganz einsbedeutende *συνταξις* wird ebenfalls vom Nicäno-Constantinopolitanum als Taufbekenntniss gebraucht. S. die in der vorangehenden Note angeführte *ἀποταξις και συνταξις*.

[33]) Es kann fraglich sein, ob dieses Wort zum fünften oder zum sechsten Gliede zu ziehen ist. Für das Erstere spricht die Correspondenz im Ausdruck, welche da

und ἐν δοξῃ erklärt, welche letzteren Zusätze wohl dazu bestimmt waren eine Beschuldigung zurückzuweisen, welche die Origenisten gegen die Ansicht, dass Christus in demselben Leibe, den er in den Tagen seines Fleisches gehabt, zum Himmel gefahren sei und wiederkommen werde, erheben konnten und zu erheben pflegten, nämlich die Beschuldigung, dass nach dieser Ansicht Christus in einem unverklärten, sarkischen (Hebr. 5, 7) Leibe zum Himmel gefahren sei und wiederkommen werde [34]. Zum siebenten Gliede hat er ausserdem noch die gegen Marcellus von Ancyra gerichteten Worte οὗ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος hinzugefügt. Das erste Glied des dritten Artikels endlich hat er theils

zwischen dem fünften und siebenten Gliede entsteht, zwei Gliedern, die im Taufbekenntnisse einander entsprechen (in beiden Gliedern folgt da auf den Theil des Gliedes, der Christi Handlung ausdrückt zuerst die Bestimmung in demselben Leibe, dann die Bestimmung in herrlicher Weise, in Herrlichkeit). Ich habe es deshalb mit den Maurinern zum fünften Gliede gezogen, ungeachtet das sechste dadurch zwischen dem fünften und siebenten etwas nackt zu stehen kommt, und die Stellung von ἐνδοξως es nahe legt es zum sechsten zu ziehen. In dem epiphanischen Bekenntniss haben ich das Wort aus dem letzteren Grunde mit Petavius und Hahn zu diesem Gliede gezogen. Gehört es zum sechsten Gliede, so fällt das weg, was ich im Texte von ihm als dem anderen Zusatze zum fünften Gliede bemerkt habe: es gehört da zu den nicht antihäretischen Zusätzen zum Nicänum.

34) Man könnte die Worte ἐν αὐτῳ τῳ σωματι auch zum vierten Gliede ziehen wollen. Christus ist ja mit demselben Leibe, den er auf Erden hatte, nicht allein zum Himmel gefahren, sondern auch auferstanden, diese Handlung war die erste in seinem zweiten, neuen Dasein, und es war speciell die Identität des Auferstehungsleibes Christi (und der Todten), die von den Origenisten geläugnet wurde. Gleichwohl müssen wir dabei stehen bleiben, das Wort bloss zum fünften und siebenten Gliede zu ziehen. Zieht man es nämlich auch zum vierten, so zerstört man offenbar den Numerus der Rede. Dieser fordert, dass ταφεντα und ἀναστεντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ zusammengehören und einen kleinen, besonderen, von dem Folgenden getrennten Abschnitt bilden, dass ebenso die Worte ἀνελθοντα — ἐνδοξως einen eigenen kleinen, von dem Vorangehenden abgesonderten Abschnitt ausmachen, und dass die Zusätze τῃ τριτῃ ἡμερᾳ und ἐν αὐτῳ τῳ σωματι mit einander correspondiren. Dagegen kann man in dem Texte des längeren epiphanischen Bekenntnisses, in dem ταφεντα fehlt, die Worte ἐν αὐτῳ τῳ σωματι sehr gut auch zum vierten Gliede ziehen, und muss man dies hier thun, da Epiphanius, der Verfasser dieses Bekenntnisses, gegen die Origenisten ja vor Allem urgirt, dass Christus mit demselben Leibe auferstanden sei, den er während seines Erdenlebens gehabt hatte.

durch eine Reihe antipneumatomachischer Bestimmungen, theils durch eine Reihe historischer Aussagen über den heiligen Geist ausgelegt. — Den Anathematismus gegen die Arianer hat er gewissermaassen ausgelegt, indem er ihn auch auf die Pneumatomachen ausdehnte und zu ihm einen Anathematismus gegen Diejenigen hinzufügte, welche die Auferstehung des Fleisches läugneten, einen Anathematismus, der zum Theil mit den erklärenden antiorigenistischen Zusätzen zum fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels correspondirt, in derselben Weise, wie der Anathematismus gegen die Pneumatomachen mit den antipneumatomachischen Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels correspondirt. Doch sind diese Zusätze zum anathematischen Theile des Nicänums streng genommen keine eigentlichen Erklärungen desselben.

Das Glied des Nicänums, welches der Verfasser der Ἑρμηνεια in erklärender Weise ausgelegt, indem er zu ihm den Wortlaut oder einen Theil des Wortlautes hinzufügte, den dieses Glied im Taufbekenntnisse hatte, ist das dritte des zweiten Artikels. Hier hat er nämlich zu dem nicänischen παθοντα das Wort σταυρωθεντα hinzugefügt, und zwar in der Weise, dass er es mit dem Textworte durch das glossatorische τουτεστι verbandt. Hiebei ist er wohl dem Taufbekenntnisse der Kirche gefolgt, welcher er selbst angehörte. In dieser scheint, gleichwie in der jerusalemischen zu Cyrillus von Jerusalems Zeit, das dritte Glied des zweiten Artikels nur σταυρωθεντα και ταφεντα, nicht σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και ταφεντα gelautet zu haben. Doch könnte er auch ἐπι Ποντιου Πιλατου ausgelassen haben, weil er nur eine Erklärung des nicänischen παθοντα geben wollte, und die angeführten Worte nicht mehr zu einer solchen gehörten oder für sie passten.

Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, dass auch die Zusätze ἐνδοξως, ἐν δοξῃ und οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος und die historischen Aussagen über den heiligen Geist auf das Taufbekenntniss seiner Kirche zurückgehen, dass sie (oder doch einige von ihnen) schon in diesem sich vorfanden, und dass er sie (oder den Theil von ihnen, der sich in ihm vorfand) nur aus ihm in seine Auslegung des Nicänums aufgenommen hat. Wir finden ja nämlich diese oder ähnliche Zusätze in den griechischen Taufbekenntnissen und in den griechischen Synodal- und Privatsymbolen, die auf griechischen Taufbekenntnissen

ruhen. So finden wir z. B. den Zusatz *ἐν δοξῃ* in dem letzten Gliede des zweiten Artikels in dem jerusalemischen Taufbekenntniss, in der Glaubensformel des Eusebius von Cäsarea [35]) und in dem seleucensischen Synodalsymbol; so begegnen wir dem Zusatze *οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* in allen griechischen Taufbekenntnissen mit Ausnahme des Antiochenums und in mehreren griechischen Synodalsymbolen; so treffen wir Zusätze, wie die in dem ersten Gliede des dritten Artikels, in dem Taufsymbol der apostolischen Constitutionen, in dem jerusalemischen Taufsymbol, in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius und im Nicäno-Constantinopolitanum [36]).

Aber der Verfasser der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* hat das Nicänum nicht bloss ausgelegt, sondern er hat es auch aus dem Taufbekenntniss vervollständigt, indem er ein auf dem Grunde des Nicänums gebautes vollständiges Taufbekenntniss bekommen wollte.

Um ein solches zu bekommen hat er zu *παθοντα, τουτεστι σταυρωθεντα* noch *ταφεντα* hinzugefügt. In derselben Absicht hat er ferner zwischen das fünfte und siebente Glied des zweiten Artikels das im Nicänum fehlende sechste *καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος* ein-

[35]) In dem Taufbekenntnisse der Constitutionen, in dem kürzeren Taufbekenntnisse des Epiphanius, in dem Nicäno-Constantinopolitanum und in dem Glaubensbekenntnisse des Märtyrers Lucian findet sich *μετα δοξης*, und ähnliche nur etwas freiere Ausdrücke begegnen uns in dem dritten antiochenischen, dem dritten sirmischen, dem nicänischen und dem constantinopolitanischen Synodalsymbol. Vgl. auch noch die Worte *και την ἐκ των οὐρανων ἐν δοξῃ του πατρος παρουσιαν αὐτου* in Irenäus's erster Relation der Glaubensregel, adv. hæres. 1, 10, 1, ferner die Worte „in gloria venturus“ in seiner zweiten Relation derselben, adv. hæres. 3, 4, 2. und die Worte „venturum cum claritate“ &c. in Tertullians Relation der Glaubensregel in de præscriptt. hærett. c. 13.

[36]) Dagegen scheint *ἐνδοξως* im fünften Gliede des zweiten Artikels nicht auf das Taufbekenntniss des Verfassers zurückzugehen, da dieses Wort sonst in keinem Taufsymbol, dem längeren des Epiphanius ausgenommen, vorkommt und auch in keinem Synodal- und Privatsymbol und in keiner Relation der Glaubensregel, die in Iren. adv. hæress. 3, 4, 2 ausgenommen, in der die Himmelfahrt durch „et in claritate receptus“ ausgedrückt wird, anzutreffen ist. Auch zum sechsten Gliede wird „*in Herrlichkeit*“ nur in einem einzigen Symbol, in der zweiten Glaubensformel des Damasus, hinzugefügt („sedetque ad dexteram ejus in gloria, quam semper habuit et habet“).

geschoben. Ebenso hat er endlich in dieser Absicht zu dem ersten Gliede des dritten Artikels die im Nicänum ebenfalls fehlenden übrigen Glieder dieses Artikels ergänzt.

Auch bei der Aufnahme dieser Glieder ist er wohl wesentlich dem Taufbekenntuisse seiner Kirche gefolgt [37]).

Was von der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον gilt, das gilt anch von dem mit ihr so ansserordentlich verwandten längeren epiphanischen Bekenntnisse. Auch dies ist offenbar eine Auslegung und Vervollständigung des Nicännms, eine Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον. Auch dies ist in der Weise zu Stande gekommen, dass Epiphanius, wie wir oben gesehen haben, sein Verfasser, mindestens in der Gestalt, die es jetzt hat, das Nicänum znr Grundlage nahm nnd diese Grundlage theils durch eine Reihe gegen die Häresien, die zwischen 325—373 [37]) aufgetaucht oder aufs Neue hervorgetreten waren, gerichtete dogmatische Bestimmungen, sowie durch eine Reihe anderer Zusätze erklärte, theils aus dem Taufbekenntniss ergänzte, indem er ein Bekenntniss zu Stande bringen wollte, das bei der Taufe gebrancht werden sollte.

Wie Epiphanius das Nicänum zum Text seines längeren Bekenntnisses gemacht und in diesem Bekenntnisse ausgelegt hat, geht vor Allem aus der Gestalt hervor, welche das zweite Glied des zweiten Artikels in ihm hat. Epiphauius knüpft in diesem Gliede die antiapollinaristischen Bestimmungen, mit denen sein Taufsymbol zn versehen ihm so angelegen war, an die dogmatischen „termini“ in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels des Nicänums σαρκωθεντα und ἐναν-

[37]) Ich habe in dem Voranstehenden von der Frage abgesehen, ob die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasins sei nnd die Grundlage für das längere Bekenntniss des Epiphanins bilde, oder ob umgekehrt dieses Bekenntniss der Ἑρμηνεια zu Grunde liege, und die Ἑρμηνεια nicht von Athanasius herrühre, und so gesprochen, als ob das Erstere der Fall sei. Da indessen, wie wir später sehen werden, vielmehr das Letztere der Fall ist, so hat der Verfasser der Ἑρμηνεια die erklärenden und vervollständigenden Zusätze zum Nicänum, die er mit Epiphanius nicht theilt, aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche, dagegen die, die ihm und Epiphanius gemeinsam sind, aus des Bischofs von Salamis längerem Bekenntnisse geschöpft. Doch können die Letzteren zugleich anf das Taufbekenntniss seiner eigenen Kirche zurückgehen, indem dieses in einzelnen Punkten mit dem längeren Taufsymbol des Epiphanius oder mit dem Taufbekenntniss, das ihm zu Grunde lag, theils übereingestimmt heben kann, theils wirklich übereingestimmt hat.

θρωπησαντα durch das glossatorische τουτεστιν: τον δι' ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως εκ της αγιας Μαριας της αειπαρθενου δια πνευματος αγιου, ενανθρωπησαντα, τουτεστι τελειον ανθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ανθρωπος κ. τ. λ. In diesen Worten erklärt er ganz passend σαρκωθεντα durch γεννηθεντα τελειως ἐκ της — Μαριας und ἐνανθρωπησαντα durch τελειον ανθρωπον λαβοντα — εἰ τι ἐστιν ανθρωπος. Das και des nicänischen Textes zwischen σαρκωθεντα und ἐνανθρωπησαντα lässt er aus, weil die etwas lange Erklärung von σαρκωθεντα zwischen beide „termini" getreten war. Durch diesse Auslassung bekommt das nicänische ἐνανθρωπησαντα in noch höherem Grade Textcharacter und die darauf folgenden erklärenden Worte in noch höherem Grade das Gepräge einer Glosse. — In dem dritten Gliede des zweiten Artikels hat Epiphanius nicht, wie der Verfasser der Ἑρμηνεια, das andeutende παθοντα des Nicänums durch das aus dem Taufbekenntniss genommene σταυρωθεντα erklärt, sondern ist bei dem nicänischen Textwort stehen geblieben. Er hat es nur durch das antiapollinaristische (s. oben S. 9 Anm. 12) ἐν σαρκι, das er durch die Worte δε τον αὐτον mit ihm verbunden hat, näher bestimmt. Die Worte δε τον αὐτον knüpfen das dritte Glied des zweiten Artikels an das zweite und bilden den Uebergang von jenem zu diesem. Sie sind offenbar dadurch hervorgerufen, dass das Textwort des dritten Gliedes παθοντα durch die vielen und weitläufigen Zusätze zu den Textworten des zweiten τον δι' ημας — σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα ganz von diesen getrennt worden war. In dem vierten Gliede des zweiten Artikels hat Epiphanius einen Theil seines nicänischen Textes, die Worte τη τριτη ημερα, ausgelassen, ohne Zweifel, weil er wollte, dass ἐν αὐτῳ τῳ σωματι auch mit ανασταντα verbunden werden sollte. Hätte er auch die Zeitbestimmung hinzugefügt, so würden die Worte αναστα ντα τη τριτη ημερα einen abgeschlossenen von dem Folgenden ziemlich abgesonderten Satz gebildet haben und τη τριτη ημερα und ἐν αὐτῳ τῳ σωματι parallele Bestimmungen geworden sein. Uebrigens s. das in dem Vorangehenden über das Verhältniss der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον zum Nicänum Bemerkte.

Was die Frage betrifft, aus welcher Quelle Epiphanius die Zusätze zum Nicänum, womit er dieses Symbol vervollständigt hat, geschöpft habe, so kann man entweder an das Taufsymbol seiner Kirche oder an das Symbol denken, auf das er getauft worden war. Da zu der Zeit, als er sein zweites, längeres Taufbekenntniss verfasste, sein erstes, kürzeres in seiner Diöces gebraucht wurde [38]), und da beide in den Gliedern, womit er das Nicänum vervollständigt hat, von einander nicht unbedeutend abweichen, so ist die letztere Ansicht die wahrscheinlichere. Man müsste denn annehmen, dass damals neben dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius in seiner Diöcese noch ein anderes, älteres gebraucht wurde, und dass er die Zusätze, von denen wir reden, aus diesem geschöpft habe, oder dass er sie aus einem Taufsymbol geschöpft habe, das früher in Salamis und auf Cypern gebrancht wurde, und an dessen Stelle neulich das längere Bekenntniss getreten war.

Inwieweit sich Epiphanius an den Wortlant des Taufbekenntnisses gehalten, ans dem er die Znsätze nahm, womit er das Nicännm zu einem vollständigen Taufbekenntniss gemacht hat, lässt sich natürlich nicht ausmachen, da wir dieses Tanfbekenntniss nicht besitzen. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass er seinen Wortlaut im Wesentlichen wiedergegeben hat. Nur das Wort *ταφεντα* scheint er nicht in dasselbe aufgenommen zu haben, da es unwahrscheinlich ist, dass dieses Wort in ihm sollte gefehlt haben, da wir es in den übrigen auf uns gekommenen griechischen Taufsymbolen, das Taufbekenntniss in den Constitutionen ausgenommen, sowie in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*, in mehreren griechischen Synodalsymbolen (dem ersten sirmischen, dem nicenischen und constantinopolitauischen), in allen abendländischen Taufbekenntnissen und in Tertullians Relation der Glanbensregel in contr. Prax. c. 2 antreffen. Dass Epiphanins sehr wohl auch solche Bestandtheile seines längeren Taufbekenntnisses, wie *εἰς — κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* und *εἰς βασιλειαν οὐρανων* dem Tanfbekenntnisse entnommen haben kann, aus dem er das Nicännm completirt hat, sieht man aus dem Taufbekenntnisse in den apostolischen Constitutionen, wo wir *εἰς βασιλειαν οὐρανων* wiederfinden. Vgl. auch das Bekenntniss des Arius, worin *εἰς βασιλειαν οὐρανων* wohl auf das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche zurückgeht.

[38]) S. „Theol. Tidsskr.“ B. III S. 77 ff.

Aus dem Gesagten wird man nun sehen, in welchem Sinne das längere Taufbekenntniss des Epiphanius als von diesem Kirchenvater **aufgesetzt** oder **verfasst** bezeichnet werden kann. Es kann nicht in **dem** Sinne als von ihm verfasst bezeichnet werden, als hätte Epiphanius in ihm das kirchliche Taufbekenntniss in der Gestalt, die es zu seiner Zeit in den orientalischen Kirchen hatte, ganz willkührlich behandelt, indem er ungehörige Dinge, d. h. Dinge, die nicht unter seine Artikel und Glieder als blosse Erklärungen gehörten, in dasselbe aufnahm, und nothwendige Dinge aus ihm wegliess, so dass es den Namen eines Taufbekenntnisses, eines kirchlichen Taufbekenntnisses in der freieren, explicatorischen Form, worin das Taufsymbol in der orientalischen Kirche gebraucht wurde, gar nicht verdiente. Der Sinn, in dem es als von Epiphanius verfasst bezeichnet werden muss, ist vielmehr dieser, dass der salaminische Bischof bei ihm nicht von dem allgemeinen kirchlichen Taufsymbol, sondern vom Nicänum ausging, nicht jenes, sondern dieses zu Grunde legte und zwar in seinen Erklärungen zum Theil in einem unpassenden Grade frei und weitläufig war und seiner Subjectivitet all zu grossen Spielraum liess, aber doch das Taufbekenntniss nicht nur von Elementen rein hielt, die für dasselbe fremd waren, sondern auch vollständig gab, indem er nur in dasselbe aufnahm, was wesentlich zu ihm gehörte, und wesentlich alles zu ihm Gehörige aufnahm [39]), so dass man seinem Werke den Namen eines Taufbekennt-

[39]) Dass er *ταφεντα* nicht aufnahm, hat darin seinen Grund, dass dieser Bestandtheil des Taufbekenntnisses nach seiner Meinung schon in *παθοντα* enthalten war, indem dieses Wort das ganze Leiden Christi umfasste: sein Leiden vor der Kreuzigung, sein Leiden am Kreuze und sein Todesleiden (*το παθημα του θανατου*) sammt dessen Consequenz, sein Begräbniss, das überhaupt nur mehr eine Art Anhang und Supplement zur Kreuzigung war. — Bestandtheile des längeren Bekenntnisses des Epiphanius, wie *εἰς — κρισιν δικαιαν ψυχων τε και σωματων* und *εἰς βασιλειαν οὐρανων* sind eigentlich nichts Neues und noch weniger etwas für das Taufbekenntniss Fremdes, sondern nur eine Erklärung und etwas weitere Entfaltung der beiden letzten Glieder des Taufbekenntnisses, wie wir denn *εἰς βασιλειαν οὐρανων* auch in dem Taufbekenntniss der Constitt. apost. und im Bekenntniss des Arius finden. — Was die zu dem längeren Bekenntniss des Epiphanius hinzugefügten Anathematismen betrifft, so finden sich Anathematismen auch in anderen griechischen Taufbekenntnissen (in dem kürzeren des Epiphanius und im älteren, eigentlichen Nicänum, das in der griechischen Kirche über ein Jahrhundert fast allgemein als Taufbekenntniss gebraucht ward, und so sind sie, so zu sagen,

nisses, eines Taufbekenntnisses in griechisch-kirchlicher Form, nicht absprechen darf. Es ist nicht ein willkührliches Bekenntniss, dem der Name Taufbekenntniss nicht zukommt, sondern ein griechisch-kirchliches Taufbekenntniss, das Epiphanius in seinem längeren Bekenntniss verfasst hat. Er — ein Mann, der wohl wusste, was zum Taufbekenntniss gehörte, und von aller kirchlichen Willkühr weit entfernt war — bestimmte ja auch dieses Bekenntniss zum Gebrauch bei der Taufe, als Taufbekenntniss, als eigentliches und rechtes Taufbekenntniss [40]). Gerade weil er dies that, hat er in ihm die nicänische Grundlage nicht nur mit vielen antihäretischen Bestimmungen und andern Zusätzen vermehrt, sondern sie auch sorgfältig mit allen den Gliedern vervollständigt, welche das griechisch-kirchliche Taufbekenntniss zu seiner Zeit enthielt. Das längere Bekenntniss des Epiphanius ist 1. ein Taufbekenntniss, d. h. es enthält nichts Anderes als Taufbekenntnisselemente und wesentlich alle Glieder des Taufbekenntnisses, d. h. alle die Glieder, welche es damals in der griechischen Kirche hatte. Es ist 2. ein Taufbekenntniss in der griechisch-kirchlichen Form, d. h. es ist ein Taufbekenntniss mit antihäretischen Erklärungen und mit vieler Freiheit im Ausdruck der Glieder. Endlich 3. ist es ein Taufbekenntniss in individueller und subjectiver und speciell in individuell und subjectiv epiphanischer Form, d. h. es ist ein Taufbekenntniss mit zum Theil sehr weitläufigen Erklärungen, die in Gedanke und Ausdruck das epiphanische Gepräge tragen. In dieser Beziehung steht es unter den griechischen Taufbekenntnissen, die wir noch übrig haben, einzig da. Keines von den übrigen hat eine so individuelle, subjective Form, oder doch jedenfalls eine so ausgeprägte individuelle und subjective Form.

III.

Ich gehe nun an die Beantwortung der Fragen, ob die 'Ερμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasius sei, oder nicht, und ob sie dem Bekenntniss des Epiphanius, oder dieses ihr zu Grunde liege, — die beiden Hauptfragen in gegenwärtiger Abhandlung.

nur antihäretische Bestimmungen in anathematischer Form, die sich dadurch aus den eigentlichen antihäretischen Bestimmungen entwickelt haben, dass man in Beziehung auf die vornehmste Häresie oder die vornehmsten Häresien noch einen Schritt weiter ging.

40) S. den Schluss der ob. S. 17 Anm. 19 angeführten Einleitungsworte zu demselben.

Die erstere Frage ist eine nicht uninteressante, zumal da wir, falls sie bejahend zu beantworten wäre, in der Ἑρμηνεια das besitzen würden, was wir in dem berühmten, grossen, dem Athanasius zugeschriebenen und mit seinem Namen bezeichneten Kirchensymbol nicht haben, da die Ἑρμηνεια in diesem Falle eigentlich das **Athanasianum** sein würde [41]).

Die Mauriner haben geglaubt die Frage bejahend beantworten zu müssen und haben daher die Ἑρμηνεια in den ersten Theil ihrer Ausgabe der Werke des Athanasius, der die ächten Schriften des grossen alexandrinischen Kirchenvaters enthält, aufgenommen.

Sie stellen in ihrem „Monitum" einen dreifachen Grund für ihre Ansicht auf. 1. Die Ἑρμηνεια wird Athanasius in den beiden Codices [42]) beigelegt, in denen sie sich findet, und von denen der eine von ausserordentlich hohem Alter ist und Schriften von einem seiner nächsten bischöflichen Nachfolger, Cyrill von Alexandrien, enthält. 2. Das Werk, welches des Athanasius nicht unwürdig ist, „iis compositum est vocibus et clausulis, quæ Athanasii ævo obtinebant"; es ist kein geringes Argument für seine Abfassnng von Athanasius, dass in ihm bloss solche Irrthümer zurückgewiesen werden, die zu Athanasius's Zeit im Schwange gingen: arianische, pneumatomachische und apollinaristische. 3. Auch der Umstand spricht für Athanasius als Verfasser, dass das Wort ὑποστασις in der Ἑρμηνεια in derselben Bedeutung, wie οὐσια, gebraucht wird, in der Bedeutung **Substanz**. In dieser Bedeutung wurde es nämlich kaum mehr nach der Zeit des Athanasius gebraucht.

Aber alle diese Gründe beweisen zum Theil nur die **Möglichkeit** davon, dass Athanasius der Verfasser der Ἑρμηνεια ist, und zum Theil nicht einmal dies.

Könnte man annehmen, dass die Ueberschrift der Ἑρμηνεια in den beiden Handschriften von Athanasius selbst sei, eine Annahme, für

41) Wir haben zwar ein sicher von Athanasius herrührendes Bekenntniss, das, womit die Ἐκθεσις πιστεως beginnt. Aber dieses Bekenntniss hat einen mehr subjectiven Character, es ist mehr ein persönliches Bekenntniss, und ausserdem ist es ein unvollständiges, während die Ἑρμηνεια ein mehr objectives Gepräge, das Gepräge eines griechischen Bekenntnisses, ja eines grischischen Taufbekenntnisses trägt, und ein vollständiges Symbol ist.

42) Oder genauer „in dem Codex und in der aus einem Codex genommenen Abschrift".

welche das Treffende in der Bezeichnung ʿΕρμηνεια εἰς το συμβολον (Nicänum) geltend gemacht werden könnte, so würde die Sache zum Vortheil der athanasianischen Abfassung entschieden sein. Aber das können wir nicht, da, wie wir ob S. 24 f. Anmerk. 28 gesehen haben, das Wort συμβολον zur Zeit des Athanasius auf dem Bekenntnissgebiet im Orient noch höchst selten war, und da speciell Athanasius nicht dies Wort, sondern das Wort πιστις gebrauchte (s. die angef. Anmerk.). Aber auch abgesehen davon legen die Worte ʾΑϑανασιου ʾΑρχιεπισκοπου ʾΑλεξανδρειας in der Ueberschrift es näher an einen Anderen als Verfasser der Ueberschrift zu denken als an Athanasius.

Ist deshalb die Ueberschrift nicht von Athanasius, so ist es möglich, dass ihr Verfasser, der, nach seinem Gebrauche des Wortes συμβολον zu urtheilen, nicht früher als gegen die Zeit des ephesinischen Concils gelebt hat (s. ob. S. 24 f. Anmerk. 28), sie nur aus dem Grunde über das anonyme Symbol, das er irgendwo fand, gesetzt haben kann, weil er annahm, dass es von Athanasius sei. Auf diese Annahme kann er theils deshalb gefallen sein, weil Athanasius, überhaupt ein ausserordentlich grosser Name, auf den deshalb sehr viele Schriften zurückgeführt wurden, die dem alexandrinischen Kirchenvater nicht angehören, auf dem Bekenntnissgebiete so berühmt war, und theils weil er sah, dass die ʿΕρμηνεια Bestimmungen gerade gegen dieselben Häresien enthielt, die Athanasius in seinem Leben und in seinen Schriften bekämpft hatte.

Wie unsicher eine solche Ueberschrift, wie die über die ʿΕρμηνεια ist, zeigt der Umstand, dass die Mauriner einen ganzen Folioband (Opp. T. II) mit zweifelhaften und unächten athanasianischen Schriften haben anfüllen können, und dass man dem Athanasius nicht weniger als drei Bekenntnisse beigelegt hat, die ihm entschieden nicht angehören: das Athanasianum, das Glaubensbekenntniss in der von Bianchini herausgegebenen „Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum“ und das Bekenntniss, das wir in Athanasius's angeblichem ʾΑντιγραμμα προς Λιβεριον ʾΕπισκοπον ʿΡωμης finden (Opp. T. II p. 664 seqq.).

Daraus, dass die ʿΕρμηνεια nur Bestimmungen enthält, die gegen Irrthümer gerichtet sind, welche die Kirche zur Zeit des Athanasius zerrütteten, folgt nur, dass sie seiner Zeit, nicht aber auch, dass sie seiner Person angehört. Ja nicht einmal das Erstere folgt streng genommen

daraus, denn der Arianismus, Pneumatomachismus und Apollinarismus gingen auch noch in den ersten Decennien nach seinem Tode in Schwang und wurden auch damals noch bekämpft, so dass die Abfassungszeit der *'Ερμηνεια* auch in diese Zeit fallen kann.

Was das letzte Argument der Mauriner betrifft, so haben sie übersehen, dass die Worte *ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του Θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον* nicht dem Verfasser dieses Bekenntnisses, sondern seinem nicänischen Text angehören, den er nur erweitert hat, indem er das, was das Nicänum gegen Diejenigen gesagt hatte, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater läugneten, die Arianer, auch auf die ausdehnte, welche die Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater (und dem Sohne) läugneten, die Macedonianer oder Pneumatomachen. Uebrigens war der Gebrauch von *ὑποστασις* in der Bedeutung *οὐσια* nicht eigenthümlich für Athanasius allein, sondern für die ursprünglichen und älteren Nicäner überhaupt [43]), so dass selbst, wenn die Worte *ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας* vom Verfasser der *'Ερμηνεια* wären,

[43]) Ausser dem Nicänum und Athanasius in den decretis syn. Nic. n. 27, Orat. 4 contr. Arian. n. 1 und Ep. ad Afros episcopos n. 4, Opp. T. I P. 1 p. 232 und 617 und P. 2 p. 894 ed. Maur., gebrauchten noch die sardicensische Synode in ihrem von Theodoret in seiner hist. eccl. 2, 6, Opp. III p. 844 ed. Schulze, mitgetheilten Schreiben, und die Nicäner, von denen Athanasius im Tom. ad Antiochenos n. 6, a. a. O. P. 2 p. 773, redet, *ὑποστασις* in der Bedeutung *Wesen* (alle in antiarianischem Interesse), während die später vom Semiarianismus zum nicänischen Glauben übergetretenen Nicäner, wie Meletius von Antiochien, und (zum Theil) nach ihnen dann auch die übrigen (in antisabellianischem Interesse) das Wort in der Bedeutung *Person* nahmen und folglich lehrten, dass drei Hypostasen in Gott wären, ein Sprachgebrauch und eine Lehre, die dann durch die Bestrebungen Basilius des Grossen und der Gregore die allgemeinen wurden. Die älteren Nicäner sprachen in Uebereinstimmung mit ihrem Gebrauche von *ὑποστασις* in dem Sinne von *οὐσια* von nur einer Hypostase in Gott. Doch redet Athanasius an zwei Stellen (in seinem Tractat über die Worte: *Παντα μοι παρεδοθη ὑπο του πατρος μου κ. τ. λ.* n. 6, a. a. O. P. 1 p. 108, und in seiner Schrift „de incarnatione verbi Dei et contra Arianos" n. 10, a .a. O. P. 2 p. 878) auch von drei Hypostasen in Gott, indem er hier (anders als in der aus der Epistola ad Afros angeführten Stelle, wo er geradezu sagt: *ἡ δε ὑποστασις οὐσια ἐστι και οὐδεν ἀλλο σημαινομενον ἐχει ἠ αὐτο το ὀν*) das Wort *ὑποστασις* in dem Sinne von *Person* fasst.

genau genommen daraus doch nur folgen würde, dass dieses Bekenntniss einen älteren Nicäner zum Verfasser hat.

Sehen wir uns nun nach anderen Gründen um, die unsere Frage entweder zu Gunsten der Verfasserschaft des Athanasius oder des Gegentheils entscheiden könnten, so bietet sich uns zuerst der Umstand dar, dass Athanasius sehr gegen die Abfassung neuer antihäretischer Bekenntnisse war, indem er das Nicänum für *„zur Widerlegung aller Gottlosigkeit hinreichend"* hielt und (mit anderen Nicänern) fürchtete, die Abfassung eines neuen Bekenntnisses möchte die Ansicht hervorrufen, das nicänische Symbol sei unvollkommen, und den Arianern und Semiarianern, die jeden Augenblick ein neues Bekenntniss aufstellten, Etwas an die Hand geben, worauf sie sich zur Entschuldigung und Beschönigung dieser Handlungsweise berufen könnten [44]). Dieser Umstand scheint es unmöglich zu machen, dass die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* von Athanasius ist. Oder sollte ein Mann, der ein solche Stellung zum Nicänum einnahm, wie Athanasius, und so sehr gegen neue antihäretische Symbole war, sich selbst so untreu geworden sein, dass er später nicht allein ein solches Symbol aufsetzte, sondern es auch in der Weise zu Stande brachte, dass er das nicänische zu Grunde legte und es durch neue antihäretische Zusätze erklärte, wodurch er gerade auf das Schlagendste zu erkennen gab, dass dieses Symbol nicht *„zur Widerlegung aller Gottlosigkeit zureichend war"*?

[44]) S. die Stellen: *Ἐγω μεν ἐνομιζον πασαν ματαιολογιαν παντων, ὁσοι δη ποτ' οὐν εἰσιν αἱρετικοι, πεπαυσθαι ἐκ της γενομενης ἐν Νικαιᾳ συνοδου· ἡ γαρ ἐν αὐτῃ ἀπο των πατερων κατα τας θειας γραφας ὁμολογηθεισα πιστις αὐταρκης ἐστι προς ἀνατροπην μεν πασης ἀσεβειας, προς συστασιν δε τη· εὐσεβους ἐν Χριστῳ πιστεως* Ep. ad Epict. n. 1, Opp. T. I P. 2 p. 901 und *ἠξιωσαν μεν γαρ τινες* (von den in Sardika versammelten Bischöfen), *ὡς ἐνδεους οὐσης της κατα Νικαιαν συνοδου, γραφαι περι πιστεως και ἐπεχειρησαν γε προπετως. ἡ δε ἁγια συνοδος ἡ ἐν Σαρδικῃ συναχθεισα ἠγανακτησε και ὡρισε, μηδεν ἐτι περι πιστεως γραφεσθαι, ἀλλ' ἀρκεισθαι τῃ ἐν Νικαιᾳ παρα των πατερων ὁμολογηθεισῃ πιστει, δια μηδεν αὐτῃ λειπειν, ἀλλα πληρη εὐσεβειας εἰναι, και ὁτι μη δει δευτεραν ἐκτιθεσθαι πιστιν, ἱνα μη ἡ ἐν Νικαιᾳ γραφεισα ὡς ἀτελης οὐσα νομισθῃ και προφασις δοθῃ τοις ἐθελουσι πολλακις γραφειν και ὁριζειν περι πιστεως* in dem Tomus ad Antiochenos n. 5, a. a. O. p. 772 seqq.

Wir können jedoch diesen Grund gegen die athanasianische Abfassung der Ἑρμηνεια nicht für entscheidend halten.

Auf das Bekenntniss des Athanasius in seiner Ἔκθεσις πίστεως darf man sich allerdings nicht für sie berufen. Dieses Bekenntniss hat nämlich, wie schon ob. S. 36 Anmerk. 41 gesagt, einen subjectiv persönlichen Character, während dagegen die Ἑρμηνεια offenbar einen objectiv kirchlichen hat; jenes hat keine kirchliche Bestimmung, sondern ist nur eine private Aussprache des Glaubens des Athanasius, dieses dagegen hat ebensowohl, wie das mit ihm so verwandte längere Bekenntniss des Athanasius, eine kirchliche Bestimmung, wie man sowohl daraus sehen kann, dass es auf das Nicänum gebaut ist, als daraus, dass der Verfasser sich bestrebt hat ein Bekenntniss zu liefern, welches alle Glieder des (griechisch) kirchlichen Taufbekenntnisses enthielt. Ja sie muss sogar, wie wir weiter unten zeigen werden, ebensowohl wie das längere Bekenntniss des Epiphanius die Bestimmung gehabt haben als Taufsymbol zu dienen.

Dagegen können wir es uns doch als möglich denken, dass Athanasius in seinen allerletzten Lebensjahren (in diese müsste nämlich die Ἑρμηνεια fallen, wenn sie von ihm herrührt, da in ihr dem Apollinarismus widersprochen wird) unter den neuen Verwirrungen, welche die in der letzteren und letzten Zeit hervorgetretenen zwei grossen Häresien, der Pneumatomachismus und Apollinarismus, anzurichten begonnen hatten, es für nöthig hielt mit Aufgabe seines früheren Standpunktes antipneumatomachische und antiapollinaristische Zusätze zum Nicänum hinzuzufügen, welches ja keinerlei nähere Bestimmung über den heiligen Geist gab und nur ganz im Allgemeinen aussprach, dass Christus Fleisch angenommen und Mensch geworden. Hat doch acht Jahre nach seinem Tode das constantinopolitanische Concil, welches doch gewiss nicht gegen seinen Geist und der älteren Nicäner Geist handelte, es nöthig gefunden das Nicänum mit einigen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen zu vermehren oder vielmehr im Wesentlichen ein Taufsymbol zu adoptiren, worin das Nicänum schon mit solchen Zusätzen vermehrt worden war, nämlich Epiphanius's erstes, kürzeres, und hatten doch so eifrig nicänische Bischöfe, wie der Verfasser dieses Bekenntnisses und Epiphanius selbst dieses gethan, der erstere in den letzten

Lebensjahres des Athanasius [45]), der zweite unmittelbar nach seinem Tode.

Aber bedenklich bleibt die Annahme, dass Athanasius die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον verfasst habe, aus dem angeführten Grunde doch immer, und sie wird um so bedenklicher, als Athanasius noch in dem 371 geschriebenen antiapollinaristischen Brief an den Bischof Epiktet von Corinth (n. 1) ausgesprochen hatte, das nicänische Symbol sei αὐταρκης προς ἀνατροπην πασης αἱρεσεως.

Ist die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasius, so hat er ihre Grundlage, das Nicänum, natürlich aus dem Taufbekenntnisse seiner eigenen Kirche, der alexandrinischen, vervollständigt.

Es fragt sich deshalb, ob die Theile der Ἑρμηνεια, die aus dem Taufbekenntnisse des Verfassers geschöpft sind, mit dem alexandrinischen übereinstimmen.

Verhielte es sich so, so würden wir darin einen starken Beweis für die Richtigkeit der Ueberschrift der Ἑρμηνεια haben. Aber wir können auf diesem Wege nicht zum Ziele kommen.

Wir haben nämlich nicht mehr das alexandrinische Taufbekenntniss selbst, sondern besitzen nur eine Reihe von der alexandrinischen Kirche angehörigen Documenten, die in Beziehung auf dieses Taufbekenntniss stehen, auf dasselbe zurückgehen, es zu ihrem Fundament haben, und grössere oder kleinere Theile seines Inhaltes mit mehr oder weniger Freiheit hinsichtlich des Ausdrucks referiren: Origenes's Relation der Glaubensregel in seiner Schrift de principiis Lib. I Præf. § 4 seqq., das Taufbekenntniss der apostolischen Kirche nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel (Theod. hist. eccl. 1, 4, Opp. T. III p. 742 seqq. ed. Schulze), das Glaubensbekenntniss, das Arius dem Kaiser Constantin übergab (Socr. hist. eccl. 1, 26 und Soz. hist. eccl. 2, 27) und das Glaubensbekenntniss des Athanasius in seiner Ἐκθεσις πιστεως. Vgl. auch noch eine Stelle in Clemens von Alexandriens Stromm. lib. VII c. 17 § 107 (Opp. p. 325 ed. Sylb. p. 899 f. ed. Potter und T. III p. 291 ed. Klotz).

Aus diesen Documenten können wir wegen ihrer angegebenen Beschaffenheit, ihres angegebenen Verhältnisses zum Taufbekenntniss der

[45]) S. „Theol. Tidsskr." B. III. S. 70 ff.

alexandrinischen Kirche, den Wortlaut dieses Taufbekenntnisses nicht mit einem solchen Grade von Zuverlässigkeit reconstruiren, dass wir daraus, dass eins oder das andere Glied der Ἑρμηνεια sich in ihr wiederfindet[46]), oder das eins oder ein Paar von den Gliedern jenes Bekenntnisses mit dem entsprechenden Gliede oder den entsprechenden Gliedern in diesem Bekenntnisse übereinstimmt[47]) oder doch eine grössere oder geringere Aehnlichkeit hat, mit hinlänglicher Sicherheit den Schluss ziehen könnten, dass die Ἑρμηνεια der alexandrinischen Kirche angehören müsse, und dass es jedenfalls sehr wahrscheinlich sei, dass sich dieses Symbol wirklich vom grossen Athanasius herschreibe[48]).

Umgekehrt kann jedoch — aus demselben Grunde — aus dem Mangel an Uebereinstimmung zwischen den Theilen der Ἑρμηνεια, mit denen der Verfasser dieses Symbols seine nicänische Grundlage vervollständigt hat, und zwischen den entsprechenden Theilen der oben angeführten Documente, nicht geschlossen werden, dass die Ἑρμηνεια nicht der alexandrinischen Kirche angehören und nicht von Athanasius herrühren könne. Und zwar darf man dies aus ihm um so weniger schliessen, als ja das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche von Clemens's und Origenes's Zeit an bis 371 oder 372, in welchen Jahren die Ἑρμηνεια verfasst sein muss, wenn sie von Athanasius herrührt, mehrere Veränderungen erfahren haben kann oder vielmehr erfahren haben muss.

Am Ehesten könnte die Uebereinstimmung des zweiten Gliedes des dritten Artikels in der Ἑρμηνεια mit demselben Gliede in Alexander von Alexandriens Mittheilungen und Arius's Bekenntniss und mit der angeführten Stelle bei Clemens auf alexandrinischen Ursprung der Ἑρμηνεια führen. Alexander von Alexandrien sagt nämlich in seinen Mittheilungen: *Προς δε τῃ εὐσεβει ταυτῃ περι του πατρος και υἱου δοξῃ — ἑν πνευμα ἁγιον ὁμολογουμεν — μιαν και μο-*

[46]) Genauer: eins und das andere von den Gliedern der Ἑρμηνεια, mit denen der Verfasser dieses Bekenntnisses dessen Grundlage, das Nicänum, completirt hat.

[47]) D. h. mit dem entsprechenden Gliede oder den entsprechenden Gliedern in ihm, die nicht dem nicänischen Texte, sondern dem Taufsymbol angehören, aus dem er diesen vervollständigt hat.

[48]) Dieser Schluss lässt sich besonders in dem Falle nicht mit hinlänglicher Sicherheit aus dem im Texte Angeführten ziehen, wenn dasselbe Glied oder dieselben Glieder sich auch in anderen griechischen Taufbekenntnissen finden, oder in diesen denselben oder einen ähnlichen Wortlaut haben.

νην καθολικην ἐκκλησιαν —. Μετα τουτων την ἐκ νεκρων ἀναστασιν οἰδαμεν; in dem Bekenntniss des Arius lautet das zweite Glied des dritten Artikels: και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν του θεου την ἀπο περατων ἑως περατων; endlich Clemens äussert an der angeführten Stelle: ἐκ των εἰρημενων ἀρα φανερον οἰμαι γεγενησθαι, μιαν εἰναι την ἀληθη ἐκκλησιαν, την τῳ ὀντι ἀρχαιαν —· ἑνος γαρ ὀντος του θεου και ἑνος του κυριου, την μονωσιν ἐπαινεται, μιμημα ὠν ἀρχης της μιας. Τῃ γουν του ἑνος φυσει συγκληρουται ἡ ἐκκλησια ἡ μια, ἡν εἰς πολλας κατατεμνειν βιαζονται αἱρεσεις· κατα τε οὐν ὑποστασιν, κατα τε ἐπινοιαν, κατα τε ἀρχην, κατα τε ἐξοχην μονην εἰναι φαμεν ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλησιαν κ. τ. λ.[49]). Nach diesen Stellen scheint das zweite Glied des dritten Artikels im alexandrinischen Taufbekenntnisse και εἰς μιαν (και) μονην καθολικην και (oder την) ἀποστολικην ἐκκλησιαν (Alex.) oder auch και εἰς μιαν και μονην καθολικην ἐκκλησιαν (Clem. Alex.) oder jedenfalls και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν (Clem. Alex. Ar.) gelautet zu haben. Aber nun lautet dieses Glied in der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον: και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην[50]) ἐκκλησιαν. Doch lautet dasselbe Glied in dem jerusalemischen Taufbekenntniss und in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius, sowie auch im Nicäno-Constantinopolitanum in ähnlicher Weise, nämlich και εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν und εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν. — Ferner könnte auch die Uebereinstimmnng zwischen den Worten εἰς κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, die in der Ἑρμηνεια auf εἰς ἀναστασιν νεκρων folgen und vor εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον vorangehen, und den Worten des Origenes „Post hæc jam quod anima, substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitæ æternæ ac beatitudinis hæreditate potitura, si hoc ei sua gesta præstiterint, sive igni æterno ac suppliciis mancipanda, si in

[49]) Origenes übergeht das zweite Glied des dritten Artikels und Athanasius geht nicht weiter als bis zum ersten Gliede dieses Artikels.

[50]) Και ἀποστολικην fehlt jedoch in Cod. Vatic.

hoc eam scelernm culpa detorserit: sed et qnia erit tempns resurrectionis mortuorum —" für den alexandrinischen Ursprung der *Ἑρμηνεια* geltend gemacht werden. Doch kommen, auch abgesehen von der doppelten Differenz, dass Origenes bloss von der Seele spricht und das Eintreten des ewigen Lebens und der ewige Strafe unmittelbar nach dem Tode des Menschen setzt (weshalb er anch das ewige Leben der Auferstehung der Todten voranstellt), während der Verfasser der *Ἑρμηνεια* von dem Gericht über die Seelen und die Leiber spricht nnd dieses Gericht auf die Anferstehnng der Todten folgen lässt — doch kommen, sagen wir, anch abgesehen von dieser Differenz, ähnliche Aeusserungen anch in anderen Relationen der Glaubensregel vor. S. z. B. die Relation der Glaubensregel des Irenäus contra hæress. 1, 10, 1: — *και ἀναστησαι πασαν σαρκα πασης ἀνθρωποτητος, ἱνα — κρισιν δικαιαν ἐν τοις πασι ποιησηται, τα μεν πνευματικα της πονηριας και ἀγγελους τους παραβεβηκοτας — και τους ἀσεβεις — των ἀνθρωπων εἰς το αἰωνιον πυρ πεμψῃ, τοις δε δικαιοις — ζωην χαρισαμενος ἀφθαρσιαν δωρησηται.* — Endlich könnte dafür, dass die *Ἑρμηνεια* znm Theil auf das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche znrückgeht und darum von einem Alexandriner ist, auch angeführt werden, dass wir das Glied *και εἰς βασιλειαν οὐρανων* in der *Ἑρμηνεια* in dem Bekenntniss des Arius wiederfinden: *και εἰς σαρκος ἀναστασιν και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος, και εἰς βασιλειαν οὐρανων.* Aber dasselbe Glied kommt doch anch in dem Taufbekenntniss der Constitt. apost. vor [51]).

[51]) Alle die im Texte besprochenen Aehnlichkeiten zwischen der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* und den oben angeführten Documenten betreffen die Glieder des dritten Artikels vom zweiten an. Es sind ja auch hauptsächlich diese Glieder, mit denen der Verfasser der *Ἑρμηνεια* seinen Text aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche ergänzt hat. Was den zweiten Artikel angeht, so hat er nur *σταυρωθεντα, ταφεντα* und *καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος* aus seinem Taufbekenntniss zum Nicänum hinzugefügt. Eine Vergleichung dieser Taufbekenntnisselemente mit den Docnmenten über den Wortlaut des alexandrinischen Symbols beweist weder für noch wider den alexandrinischen Ursprung der *Ἑρμηνεια*. — *Σταυρωθεντα* finden wir bei Alexander wieder (*σταυρωθεις και ἀποθανων*), sowie auch im Taufbekenntnisse des Athanasius in seiner *Ἐκθεσις πιστεως* (*ἐν ᾡ ἀνθρωπῳ σταυρωθεις και ἀποθανων ὑπερ ἡμων ἀνεστη*); aber dieses Wort war ja

Ein anderer Weg in Bezug af die Frage, ob die Ἑρμηνεια wirklich von Athanasius sei, oder nicht, aufs Reine zu kommen, ist der, eine Vergleichung anzustellen zwischen den antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen in derselben und den Schriften des Athanasius gegen den Pneumatomachismus und Apollinarismus: den vier Briefen an Serapion von Thmnis, dem Briefe an Jovian über den Glauben und dem Bnche „de incarnatione et contra Arianos“, in welchen beiden letzteren Schriften einzelne Aeusserungen gegen die Pneumato-

in den allermeisten Taufbekenntnissen ein Bestandtheil des Symbols Ταφεντα fehlt in den Dokumenten über den Wortlaut des alexandrinischen Symbols; aber keines dieser Documente enthält je dieses Taufbekenntniss vollständig und nach seinem strengen Wortlaut, und ταφεντα hat in den allermeisten Taufbekenntnissen gestanden. Das vorletzte Glied des zweiten Artikels lautet zwar in Alexanders Mittheilungen anders als in der Ἑρμηνεια (bei Origenes, Arius und Athanasius finden wir es nicht), nämlich καθημενος ἐν δεξιᾳ της μεγαλωσυνης; aber diese Worte können leicht ein freierer zum Theil aus Hebr. 1, 3 genommener Ausdruck für die „sessio ad dexteram Patris“ sein und sind es höchst wahrscheinlich. Da das alexandrinische Taufbekenntniss, wie man aus Origenes's „et post resurrectionem — assumtus est“, Alexanders ἀναληφθεις ἐν οὐρανοις und Athanasius's ἀνεληφθη εἰς οὐρανους im Gliede von der Himmelfart sieht, sich des Wortes ἀνεληφθη bedient haben muss, so würden wir einen ziemlich sicheren Fingerzeig darauf haben, dass die Ἑρμηνεια ein alexandrinisches Produkt ist, wenn wir dieses Wort in ihm fänden. Aber der Verfasser sagt και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, ein Wortlaut, den man jedoch nicht dagegen geltend machen muss, dass er ein Alexandriner war, da er hier seinem nicänischen Text folgt. Ausserdem hat auch Arius ἀνελθοντα. Ebenso wenig darf man daraus, dass er im dritten Gliede des zweiten Artikels das nicänische παθοντα nicht durch σταυρωθεντα, ἀποθανοντα, ταφεντα erklärt, sondern nur durch das erste und dritte Wort, während doch von diesem Gliede, nach Alexanders und Athanasius's in merkwürdiger Weise übereinstimmendem σταυρωθεις και ἀποθανων (vgl. auch Origenes's „communem hanc mortem substinuit, vere mortuus“) fast mit Gewissheit gesagt werden kann, dass es auch die letzten Worten enthalten habe, gleich der Schluss gezogen werden, dass er nicht der alexandrinischen Kirche angehört haben könne. Er kann nämlich bloss σταυρωθεντα hinzugefügt haben, weil bloss dieses Wort im engeren und strengeren Sinne eine Erklärung des nicänischen παθοντα enthielt, und weil es zugleich ἀποθανοντα einschloss, während er dagegen auf σταυρωθεντα noch ταφεντα folgen liess, weil dieses Wort nicht in dem Grade und in der Weise in (παθοντα und) σταυρωθεντα lag, wie ἀποθανοντα. Arius drückt das dritte Glied des zweiten Artikels, wie das Nicänum, durch das blosse andeutende παθοντα aus.

machen vorkommen; dem Briefe an Epiktet von Corinth und den beiden Büchern gegen Apollinaris.

Sollte es sich nämlich bei einer solchen Vergleichung zeigen, dass in diesen Schriften Aeusserungen vorkommen, die im Ausdruck stark, ja in frappanter Weise an die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheile der Ἑρμηνεια erinnern, sollte aus ihr hervorgehen, dass diese Bestandtheile deutlich ein specifisch athanasianisches Gepräge tragen, so hätten wir allen Grund die Ἑρμηνεια für ein Werk des Athanasius zu halten. Oder sollte umgekehrt aus der Vergleichung hervorgehen, dass die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Elemente in der Ἑρμηνεια in Bezug auf den Ausdruck fremd für Athanasius sind, sollten sie in dieser Beziehung einen unathanasianischen Character tragen, so würden wir hierin einen nicht geringen Beweis dafür haben, dass unser Bekenntniss nicht von Athanasius ist [52]).

Aber auch auf diesem Wege können wir zu keinem sicheren Resultate kommen.

Eine Vergleichung der antipneumatomachischen und antiapollinaristichen Elemente der Ἑρμηνεια mit den oben angeführten athanasianischen Schriften zeigt nämlich auf der einen Seite zwar, dass einige Verwandtschaft im Ausdruck zwischen jenen und einer Reihe Stellen in diesen Statt findet; aber diese Verwandtschaft ist doch keinesweges so gross und frappant, dass wir berechtigt sein sollten aus ihr den Schluss zu ziehen, dass die Ἑρμηνεια dem Athanasius angehören müsse, oder auch nur den, dass sie ihm wahrscheinlich angehöre. Andererseits unterscheiden die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheile der Ἑρμηνεια sich zwar nicht unbedeutend von den entsprechenden antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Äusserungen in den oben angeführten Schriften, indem theils in jenen Ausdrücke angetroffen werden, die wir in diesen vermissen, theils umgekehrt in diesen Lieblingsausdrücke des Athanasius, welche für den alexandrinischen

[52]) Wir sprechen hier nur von Verwandtschaft und Nicht-Verwandtschaft in Bezug auf den Ausdruck; denn dass die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Gedanken in der Ἑρμηνεια εἰς το σύμβολον und in den oben angeführten athanasianischen Schriften wesentlich dieselben sein werden, steht zum Voraus zu erwarten, und kann nicht dafür beweisen, dass Athanasius der Verfasser der Ἑρμηνεια ist. Diese Gedanken waren ein Gemeingut der Orthodoxie jener Zeit.

Kirchenvater characteristisch sind, sich finden, die in jenen fehlen; aber diese Unübereinstimmung ist doch nicht so gross, dass wir es für unmöglich oder doch für sehr unwahrscheinlich halten sollten, dass Athanasius der Verfasser der ῾Ερμηνεια sei.

Doch müssen wir gestehen, dass die Vergleichung im Ganzen mehr zu Ungunsten als zu Gunsten der athanasianischen Abfassung spricht. Wir sollten, wäre die ῾Ερμηνεια von Athanasius, erwarten, dass dieses Bekenntniss in seinen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen und überhaupt bei weitem mehr den Stempel dieses hervorragenden, eigenthümlichen Geistes tragen würde, als dies der Fall ist.

Um die Richtigkeit dieses Urtheils darzuthun will ich im Nachfolgenden eine Uebersicht geben 1. über die vornehmsten Stellen in den oben angeführten athanasianischen Schriften, die im Ausdruck mehr oder weniger an die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätze der ῾Ερμηνεια erinnern, 2. über die Elemente in diesen Zusätzen, die wir in jenen Schriften nicht finden, und 3. über die für Athanasius eigenthümlichen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Ausdrücke, die wir in der ῾Ερμηνεια vermissen.

1. Anbelangend die Verwandtschaft im Ausdruck zwischen den antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheilen der ῾Ερμηνεια und den gegen die Pneumatomachen und Apollinaristen gerichteten Aeusserungen in den oben angeführten athanasianischen Schriften, so vergleiche man die Worte *το οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ᾽ ὁμοουσιον ὀν τῳ πατρι και υἱῳ* mit Stellen wie diese: *σχιζοντες αὐτην (την ἐν τριαδι θεοτητα) και ἐπιμισγοντες αὐτῃ ἀλλοτριαν και ἑτεροειδη φυσιν* ep. 1 ad Serap. n. 2, Opp. T. I P. 2 p. 649 ed. Maur.; *δια το ἑτεροουσιον του πνευματος, ὡς αὐτοι ἑαυτοις ἀνεπλασαντο* a. dems. O.; *οὐ γαρ ἀλλοτριον ἐπιμιγνυται τῃ τριαδι* a. a. O. n. 17 p. 665; *ἠ τις οὑτω τολμηρος, ὡς εἰπειν —, ἀλλοτριουσιον του πατρος τον υἱον, ἡ ξενον το πνευμα του υἱου* a. a. O. n. 20 p. 668; *μαλλον δε του λογου ἑνος ὀντος ἰδιον και ὁμοουσιον ἐστι (το πνευμα το ἁγιον)* a. a. O. n. 27 p. 676; *ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας* a. a. O.; *τι γαρ ἐλιπε τῳ θεῳ, ἱνα ἀλλοτριουσιον προσλαβηται* a. a. O. ep. 3 n. 6 p. 695; *ἀντικεινται δε αὐτῳ οἱ μη ὁμολογουντες αὐτον και το πνευμα αὐτου της*

αὐτης του πατρος οὐσιας de incarnatione et contr. Arian. n. 19, a. a. O. p. 885; *ἀλλ' οὐδε ἀπηλλοτριωσαν το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος και του υἱου* ep. ad Jov. n. 4, a. a. O. p. 782. Ferner vergleiche man das Wort *ἀκτιστον* mit Stellen wie *ἀσεβες οὐν ἐστι κτιστον ἠ ποιητον λεγειν το πνευμα του Θεου* de incarn. et contr. Arian. n, 9, a. a. O. p. 876; *ἀρκει γινωσκειν, ὁτι μη κτισμα ἐστι το πνευμα* ep. 1 ad Serap. n. 17, a. a. O. p. 665; *οὐκ ἀν εἰη αὐτο των κτισματων*, a. a. O. n. 25 p. 674; *οὑτως οὐκ ἐστι κτισμα το πνευμα*, a. a. O. ep. 4 n. 4 p. 698 [53]). Endlich vergleiche die Worte *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα* mit den Stellen *ἀλλα λεγετε, εἰ παντα ἐλαβε κ. τ. λ.* contr. Apoll. 2 n. 6 p. 944; *ἀλλ' ἐλαβε, φασιν, το ἀνοητον, ἱν' αὐτος ἠ νους ἐν αὐτῳ* a. a. O. 1 n. 2 p. 923; *ταυτα δε οὐτε σαρκος ἀνοητου ἀν εἰη —, ἀλλα ψυχης νοησιν ἐχουσης* a. a. O. n. 15 p. 935; *ἀλλα παλιν λεγετε· και πως δυναται ἡ ἐν συνηθειᾳ της ἁμαρτιας γενομενη φυσις και την διαδοχην της ἁμαρτιας διαδεξαμενη χωρις ἁμαρτιας εἰναι* a. a. O. n. 8 p. 945; *ἀρκει δε πιστευσαι τοις γεγραμμενοις, ὡς φησιν ὁ Παυλος· καθ' ὁμοιοτητα κατα παντα χωρις ἁμαρτιας* a. a. O. 2 n. 19 p. 955; — *ἡ δοκησιν την οἰκονομιαν του παθους ὑπολαμβανουσι* a. a. O. n. 2 p. 923; *ὡστε — την οἰκονομιαν του παθους και θανατου και της ἀναστασεως ὡς δοκησιν νομιζειν* a. a. O. n. 3 p. 924; *ἀναγκην, ὑμας ἠ την οἰκονομιαν του παθους κ. τ. λ. δοκησιν λεγειν* a. a. O. 2 n. 12 p. 943.

2. Was die Elemente in der *Ἑρμηνεια* betrifft, die wir in den oben angeführten athanasianischen Schriften nicht wiederfinden, so muss vor Allem der Ausdruck *το τελειον* vom heiligen Geist genannt werden, der, meines Wissens, bei Athanasius nie vorkommt. Auch eine Verbindung wie *γεννηθεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου* suchen wir vergebens bei ihm [54]). Ebenso wenig

[53]) Vgl. auch mit *το παρακλητον* und *καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην* Stellen wie *παρακλητος ἐλεχθη* ep. 1 ad Serap. n. 11 p. 659 und *ἡ τις αὐτων (των ἀγγελων) ἐστι ὁ κατελθων εἰς τον Ἰορδανην ἐν εἰδει περιστερας* a. a. O. n. 12 p. 660.

[54]) Nur der Ausdruck *τελειος ἀνθρωπος* kommt bisweilen bei Athanasius vor: s. contr. Apoll. 1 n. 15 und 17 p. 935 und 37 und n. 14 p. 934.

findet sich je bei ihm eine Verbindung wie *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις — ἐσχηκοτα* von der Menschennatur des Sohnes. Dass er niemals das Wort *ἀκτιστον* und die Verbindung *οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου* vom Geist gebraucht, ist von geringerer Bedeutung [55]).

3. Was endlich die für Athanasius eigenthümlichen autipneumatomachischen und antiapollinaristischen Ausdrücke, die in der *Ἑρμηνεια* fehlen, anbetrifft, so sind namentlich die Worte *ἰδιον* und *ἰδιοτης*, „proprius" und „proprietas" zu nennen, indem sie von Athanasius beständig da gebraucht werden, wo er von dem Verhältnisse des Geistes zum Vater nud Sohne, zu ihrer Gottheit, ihrem Wesen spricht. S. Stellen wie *ὡσπερ γαρ ὁ υἱος — ἰδιος της του πατρος οὐσιας κ. τ. λ.* ep. 1 ad Serap. n. 21 a. a. O. p. 670; *εἰ δε ὁ υἱος, ἐπειδη ἐκ του πατρος ἐστιν, ἰδιος της οὐσιας αὐτου ἐστι, ἀναγκη και το πνευμα ἐκ του θεου λεγομενον ἰδιον εἰναι κατ' οὐσιαν του υἱου* a. a. O. n. 25 p. 673; *οὐκ ἀρα των γενητων ἐστι το πνευμα· ἀλλ' ἰδιον της του πατρος θεοτητος* a. a. O. p. 674; *εἰκων του λογου και του πατρος ἰδιον ἐστιν* a. a. O. n. 26 p. 675; *μαλλον δε του λογου ἑνος ὀντος ἰδιον και του θεου ἑνος ὀντος ἰδιον — ἐστι (το πνευμα)* a. a. O. n. 27 p. 676; *ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας ἡ θεοτητος* a. dems. O.; *δια την προς τον υἱον ἰδιοτητα αὐτου* a. a. O. ep. 3 n. 1 p. 691 und *οὑτως οὐκ ἐστι κτισμα το πνευμα, ἀλλ' ἰδιον της του λογου οὐσιας, ἰδιον και του θεου* a. a. O. 4 n. 4 p. 698. Ebenso vermissen wir in der *Ἑρμηνεια* das von Athanasius gleichfalls öfter vom heiligen Geist gebrauchte *ξενον, οὐ ξενον (του υἱου κ. τ. λ.)*. S. Stellen wie *ἡ τις οὑτω τολμηρος, ὡς εἰπειν — ξενον το πνευμα του υἱου* a. a. O. 1 n. 20 p. 668; *ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας και θεοτητος* a. a. O. n. 27 p. 676 und *οὐ ξενον ἐστι της του υἱου φυσεως, οὐτε της του πατρος θεοτητος* a. a. O. 4 n. 3 p. 698. Dasselbe gilt auch von Ausdrücken, wie *ἀλλοτριουσιον* und *ἑτεροουσιον* [56]).

[55]) Von den historischen Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels findet sich bei Athanasius nur noch der in Anm. 53 angeführte.

[56]) Ausdrücke, wie *πνευμα υἱοθεσιας, πνευμα ἁγιασμου, πνευμα θεου*, die alle in ep. 1 ad Serapionem n. 11 p. 659 vorkommen, vermissen wir

Das einzige Mittel, durch welches wir eine sichere und entscheidende Antwort auf die Frage bekommen können, ob die *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* ein Werk des Athanasius sei, oder nicht, ist das eine Vergleichnng zwischen diesem Bekenntnisse und dem zweiten, längeren des Epiphanius anznstellen.

Diese beiden Bekenntnisse sind nämlich, wie schon oben S. 4 geäussert, mit einander so ausserordentlich verwandt, dass nothwendig Eins von Beiden geschehen sein muss: Entweder muss Epiphanius die *῾Ερμηνεια* seinem Symbole zu Grunde gelegt oder dies dadurch zu Stande gebracht haben, dass er das dem Athanasins zugeschriebene Bekenntniss modificirte und zum Theil weiter entwickelte, oder umgekehrt der Verfasser der *῾Ερμηνεια* muss das Werk des Epiphanius modificirt und zum Theil simplificirt haben.

Ist aber das Letztere der Fall, und wir werden bald sehen, dass es der Fall ist, so kann Athanasius nicht der Verfasser der *῾Ερμηνεια* sein, da, wie wir später darthun werden, das längere Bekenntniss des Epiphanius erst nach dem Tode des Athanasius entstanden ist.

Dass die *῾Ερμηνεια* und das Bekenntniss des Epiphanius wirklich in dem Grade mit einander verwandt sind, dass der Verfasser des Einen das Werk des Anderen benutzt oder es sich vielmehr „mutatis mutandis" angeeignet haben muss, fällt in die Angen.

Beide Bekenntnisse sind *῾Ερμηνειαι εἰς το συμβολον*, d. h. Auslegungen des Nicänums; in beiden wird dieses Symbol gegen dieselben Häretiker ausgelegt: Pneumatomachen, Apollinaristen, Origenisten sammt Marcellus von Ancyra; die Bestimmungen in ihnen gegen diese Häretiker stimmen buchstäblich oder doch fast buchstäblich überein (vgl. die antiapollinaristischen Worte *τουτεστι γεννηθεντα τελειως εκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου* bei Epiphanius mit denselben Worten in der *῾Ερμηνεια*, ferner die antiapollinaristischen Worte *ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας* bei Epiphanius mit den Worten *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις*

in der *῾Ερμηνεια*; ebenso Ausdrücke, wie *τῳ πατρι και τῳ υἱῳ συνδοξαζομενον* und *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον*, denen wir hie und da bei Athanasins begegnen; s. ep. 1 ad Serap. n. 9 p. 657, an dems. O. n. 20 p. 669 und ep. ad Jov. n. 4 p. 782.

ἁμαρτιας in der Ἑρμηνεια, weiter die antiorigenistischen Worte ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, ἐνδοξως καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον εν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ bei Epiphanius mit denselben Worten in der Ἑρμηνεια und endlich die antimarcellischen Schlussworte des zweiten Artikels bei jenem mit denselben Worten in dieser); die Glieder des Symbols, mit denen in beiden Bekenntnissen die nicänische Grundlage vervollständigt wird, stimmen grösstentheils buchstäblich oder fast buchstäblich überein (vgl. καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος bei Epiphanius mit denselben Worten in der Ἑρμηνεια und die Worte πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και εἰς ἀναστατιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον mit den Worten και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων και σωματων, εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον in der Ἑρμηνεια); endlich in beiden wird nicht nur der nicänische Anathematismus gegen die Arianer auf die Pneumatomachen ausgedehnt, und das wesentlich in derselben Weise und mit denselben Worten, sondern es wird zu ihm auch noch ein fast gleichlautender Anathematismus gegen die Läugner der Auferstehung der Todten hinzugefügt. Vgl. auch noch die Worte τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ἡμων τε και ὑμων bei Epiphanius mit den Worten τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια in der Ἑρμηνεια, sowie auch die Worte και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας bei Epiphanius mit den Worten και πασαν αἱρεσιν, τουτεστιν τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας.

Andererseits unterscheiden sich die beiden Bekenntnisse doch wiederum so bedeutend von einander, dass man sie nicht für identisch halten und annehmen kann, dass ihre Differenzen nur von Abschreibern herrühren, oder dass sie sich nicht für nur zwei Gestalten eines und desselben Textes halten lassen.

In hohem Grade differiren zuvörderst die beiden Bekenntnisse in Bezug auf die antiapollinaristischen Zusätze zum zweiten Gliede des zweiten Artikels. Epiphanius ist hier viel ausführlicher als der Verfasser der Ἑρμηνεια. Dieser ist damit zufrieden gegen Apollinaris und seine Anhänger hervorzuheben, dass Christus in vollkommener Weise von Jungfrau Maria durch den heiligen Geist geboren worden, und dass er eine vollständige, sündlose und wahre, wirkliche menschliche Natur gehabt. Epiphanius hebt dagegen, ausser dass Christus in vollkommener Weise von Jungfrau Maria durch den heiligen Geist geboren worden, und dass er eine vollständige und sündlose menschliche Natur angenommen, noch dies hervor, dass der Logos weder dadurch Mensch geworden, dass er aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung sich einen eigenen Leib gebildet, noch dadurch, dass er mit einem schon vorher vorhandenen und in gewöhnlicher Weise (ἐκ σπερματος ἀνδρος) entstandenen Menschen, dem Menschen Jesus, in Verbindung getreten, so dass er mit diesem Menschen in keiner wesentlich anderen Weise vereinigt war als mit den Propheten, und dass zwei Christi waren, sondern dass er in der Weise Mensch geworden, dass er eine menschliche Natur annahm und sie mit sich zu einer persönlichen Einheit verband (s. ob. S. 9 f. Anmerk.). Doch hebt auch der Verfasser der Ἑρμηνεια ein Moment hervor, welches bei Epiphanius nicht gesondert hervortritt, nämlich dass Christus seine vollständige und sündlose Natur ἀληϑινως και οὐ δοκησει gehabt. Ausserdem findet in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels noch die formelle Differenz zwischen den beiden Bekenntnissen Statt, dass der Verfasser der Ἑρμηνεια die nicänischen Textworte σαρκωϑεντα (και) ἐνανϑρωπησαντα beide auf einmal erklärt, während Epiphanius zuerst σαρκωϑεντα und darnach ἐνανϑρωπησαντα erklärt.

Eine bedeutende Differenz zwischen den beiden Bekenntnissen finden wir ferner in dem dritten Gliede des zweiten Artikels. Hier erklärt Epiphanius das nicänische παϑοντα durch den apollinaristischen Zusatz ἐν σαρκι, der Verfasser der Ἑρμηνεια dagegen durch σταυρωϑεντα, das er aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche hinzufügt, und wozu er aus diesem noch ταφεντα supplirt.

Ebenso begegnet uns eine nicht unbedeutende Differenz in dem vierten Gliede des zweiten Artikels. Epiphanius will hervorheben, dass

Christus mit demselben Leibe sowohl auferstanden als zum Himmel gefahren, und lässt darum das *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* des nicänischen Textes aus; der Verfasser der *῾Ερμηνεια* dagegen, der nur hervorheben will, dass Christus zum Himmel aufgefahren, behält diese Worte bei.

Sehr stark gehen weiter die beiden Bekenntnisse in ihren Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels auseinander. Hier beginnt Epiphanius mit den historischen Aussagen über den heiligen Geist und lässt darauf die antipneumatomachischen Bestimmungen folgen, während in der *῾Ερμηνεια* das Umgekehrte geschieht. Hier sind ferner die antipneumatomachischen Bestimmungen in dem einen Symbol zum Theil ganz andere als in dem andern. Während *πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου* und besonders *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον* bei Epiphanius sich in der *῾Ερμηνεια* nicht finden, fehlen umgekehrt das *το οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον τῳ πατρι και υἱῳ* in der *῾Ερμηνεια* bei Epiphanius.

Auch in den übrigen Gliedern des dritten Artikels finden nicht ganz unbedeutende Differenzen Statt. Bei Epiphanius lautet das zweite Glied des dritten Artikels bloss *πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* in der *῾Ερμηνεια* dagegen *και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην κ. τ. λ.*; bei Epiphanius lautet das dritte Glied desselben Artikels bloss *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας*, während der Verfasser der *῾Ερμηνεια* noch *ἀφεσεως ἁμαρτιων* hinzufügt; bei diesem bildet *εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων* ein besonderes Moment, bei Epiphanius dagegen werden die Worte *και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* mit *εἰς ἀναστασιν νεκρων* zu einem Hauptmoment verbunden.

Ich übergehe eine Menge mehr untergeordneter Differenzen, die ebenfalls nicht von Abschreibern herrühren können, sondern fordern, dass der eine von den beiden Verfassern das Werk des Anderen einer freien Bearbeitung unterworfen hat.

Beim ersten Blick könnte es nun scheinen, als müsse Epiphanius die *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* seinem Bekenntniss zu Grunde gelegt haben.

Erstens hat ja nämlich der Bischof von Salamis, der im Vergleich mit Athanasius, trotz seines ausserordentlichen Ansehens in der Kirche doch ein mehr untergeordneter Geist war, zu dem grossen alexandrinischen

Kirchenvater, den er als πατερα της ὀρθοδοξιας bezeichnet, hinaufgesehen und sich im Kampfe gegen die Häresien der Zeit an ihn angeschlossen, was sich besonders darin zu erkennen giebt, dass er den Brief des Athanasius an Epiktet, der gerade gegen eine von den Häresien gerichtet ist, die in seinem längeren Bekenntnisse speciell und eifrigst bekämpft werden, den Apollinarismus, in sein Panarion (in Panar. hæres. 77, den gegen Apollinaris und seine Anhänger gerichteten Abschnitt des Panarion) aufgenommen hat. Und zweitens sind ja die antiapollinaristischen Erklärungen im zweiten Gliede des zweiten Artikels in der Ἑρμηνεια viel kürzer und präciser als in dem längeren Symbol des Epiphanius. Es scheint, als habe hier Epiphanius die Bestimmungen in der Ἑρμηνεια theils weiter ausgeführt, theils durch Hervorhebung neuer Momente, die in seiner Grundlage fehlten, vervollständigt.

Aber weder der erste noch der zweite Grund für die Originalität der Ἑρμηνεια hat Beweiskraft.

Jener nicht, weil es ja noch nicht feststeht, dass Athanasius der Verfasser der Ἑρμηνεια ist, sondern erst durch Untersuchung ausfindig gemacht werden soll, ob er es sei, oder nicht. Dieser nicht, weil man sich sehr wohl auch denken kann, dass ihr Verfasser die weitläufigen und für ein Taufbekenntniss wenig passenden Aeusserungen des Epiphanius verkürzt und simplificirt hat.

Dagegen geht nun aus folgenden Umständen mit aller Sicherheit hervor, dass die Originalität auf Epiphanius's Seite sein muss.

1. Wir haben oben S. 6 gesehen, dass das längere Symbol des Epiphanius nicht allein zu gleicher Zeit mit dem Ancoratus entstanden ist, sondern dass auch Epiphanius in diesem Symbol schliesslich die Summa und das Resultat von alle dem, was er in der angeführten Schrift gegen die zur Zeit ihrer Abfassung in der Kirche grassirenden Häresien, die neuesten von ihnen insbesondere, auseinander gesetzt hatte, in Bekenntnissform zusammengefasst hat, wir haben gesehen, dass das längere Bekenntniss des Epiphanius in jeder Beziehung mit der Schrift correspondirt und aus der Schrift hervorgewachsen ist, deren Schluss es bildet. Aber verhält es sich nun also, so kann kein Zweifel daran sein, dass es von Anfang bis zu Ende von Epiphanius herrührt, und dass folglich die Ἑρμηνεια eine Bearbeitung desselben ist. Dass Epiphanius ein Bekenntniss, welches offenbar in dem angeführten Ver-

hältniss zum Ancoratus steht, im Ganzen, ja wesentlich einem anderen Orte entnommen haben sollte, dass er zu einem solchen Bekenntniss eine fremde Grundlage in der Ausdehnung benutzt haben sollte, dass sein eigenes Produkt nicht viel mehr als eine Modifikation dieser Grundlage wurde, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

2. In dem längeren Bekenntniss des Epiphanius und in der *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον* wird, wie wir oben S. 14 f. gesehen haben, einigen Häresien widersprochen, die Epiphanius sehr eifrig bekämpft hat, und die speciell im Ancoratus von ihm bekämpft werden, während Athanasius, so viel wir wissen, nie gegen sie gestritten hat: nämlich die origenistische Ansicht von dem Auferstehungsleibe Christi und der Gläubigen, der Antidikomarianitismus und die Längnung der Auferstehung von den Todten [57]). Auch dieser Umstand spricht stark dafür, dass das längere Taufsymbol des Epiphanius und nicht die *'Ερμηνεια* Original ist. Der Verfasser des letzteren Bekenntnisses hat die antiorigenistischen und antidikomarianitischen Elemente des epiphanischen Symbols in sein Symbol herübergenommen.

3. Es kommen in beiden Symbolen Ausdrücke vor, die specifisch epiphanisch sind, oder die doch sehr häufig bei Epiphanius vorkommen, während sie sich bei Athanasius nirgends oder doch nur an sehr wenigen Orten finden, ein klarer Beweis dafür, dass das Bekenntniss des Epiphanius das Original ist.

Ich denke hier vornehmlich an den Ausdruck *ἐν αὐτῷ τῷ σώματι in demselben Leibe*, gebraucht von der Identität des Leibes, mit dem Christus auferstand, zum Himmel fuhr und wiederkommen soll, und seines irdischen Leibes, und an den Ausdruck *ἀειπαρθενος* von Maria.

Dass der erstere Ausdruck ein für Epiphanius ganz eigenthümlicher, ein specifisch epiphanischer ist, erhellt aus den ob. S. 14 Anmerk. 16 angeführten Stellen. Bei Athanasius kommt er, meines Wissens, niemals vor. Der Verfasser der *'Ερμηνεια* hat ihn offenbar aus dem längeren Bekenntniss des Epiphanius in sein Symbol aufgenommen.

[57]) Die origenistische Ansicht hätte allerdings sehr wohl von ihm bekämpft werden können, da sie besonders bei einem Theile der ägyptischen Mönche herrschte, aber wir wissen nicht, ob er sie bekämpft hat. Sein Blick war auf andern Punkte gerichtet.

Ἀειπαρθενος ist ein von Epiphanius häufig gebrauchtes Wort (s. die ob. S. 14 f. angef. Stellen). Dagegen kommt es bei Athanasius nur ein einziges Mal vor in den Worten *οὐκουν οἱ ἀρνουμενοι, ἐκ του πατρος εἰναι φυσει και ἰδιον αὐτου της οὐσιας τον υἱον, ἀρνεισθωσαν και ἀληθινην σαρκα ἀνθρωπινην αὐτον εἰληφεναι ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου* Or. 2 contr. Arian. n. 70, Opp. T. 1, P. 1 p. 538, und hier ist es nicht einmal kritisch sicher, denn Theodoret, der in seinem Eranistes Dial. II Inconfusus Opp. T. IV p. 136 die angeführte Stelle citirt, hat nur *παρθενου*.

Ausser diesen beiden Ausdrücken finden sich in beiden Bekenntnissen auch noch andere Verbindungen und Ausdrücke, die, während sie oft bei Epiphanius vorkommen und mehr oder weniger epiphanisches Gepräge an sich tragen, in den athanasianischen Schriften nicht angetroffen werden. Hieher gehört die Verbindung *ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστι ἀνθρωπος* bei Epiphanius, *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις* in der *Ἑρμηνεια* (s. die oben S. 11 angeführten Stellen), ferner der Ausdruck *πνευμα τελειον* bei Epiphanius, *τελειον* in der *Ἑρμηνεια* (s. Stellen wie *ἐν ὑποστασει δε τελειοτητος τελειος ὁ Πατηρ, τελειος ὁ Υἱος, τελειον το ἁγιον Πνευμα* Ancor. n. 7 und Panar. hæres. 74 n. 12, — *ὁμολογει — Πατερα τελειον, Υἱον τελειον, ἁγιον Πνευμα τελειον* in der „Expositio fidei catholicæ" n. 14, und vgl. das oben S. 48 Bemerkte), weiter der Ausdruck *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* bei Epiphanius, *ἡ καθολικη μητηρ ἡμων* in der *Ἑρμηνεια* von der Kirche (s. Stellen, wie *τουτεστι της μητρος ἡμων της ἁγιας ἐκκλησιας* Ancor. n. 12 und *ὡς παντων ἡ αὐτη μητηρ ὑμων τε και ἡμων* Ancor. n. 119), endlich wohl auch der Ausdruck *τελειως γεννηθεντα* von Christus (s. ob. S. 48).

Ueberhaupt trägt das längere Bekenntniss des Epiphanius durchweg das Gepräge des Geistes und der Sprache dieses Kirchenvaters (s. oben S. 15), während man, wie wir oben S. 46 ff. gesehen haben, keineswegs von der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* sagen kann, dass ihr Geist und ihre Sprache athanasianisch seien.

Zu diesen drei Gründen kann noch hinzugefügt werden, dass es sich leichter erklären lässt, wie der Verfasser der *Ἑρμηνεια* das epiphanische *δε τον αὐτον ἐν σαρκι*, als wie Epiphanius die Worte

σταυρωθεντα, ταφεντα in der Ἑρμηνεια auslassen konnte, und dass es sich nicht leicht erklären lässt, wie Epiphanius, hätte er die Ἑρμηνεια benutzt, so scharfe dogmatische Ausdrücke, wie οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ übergehen konnte. Auch ἀφεσεως ἁμαρτιων in der Ἑρμηνεια konnte wohl leichter von dem Verfasser dieses Bekenntnisses zu dem και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας des Epiphanius hinzugefügt, als von diesem ausgelassen werden, wie denn auch das epiphanische τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων offenbar die einfachere Grundlage ist für die Worte τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια in der Ἑρμηνεια und das epiphanische και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας die einfachere Grundlage für και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας in der Ἑρμηνεια.

Ist aber so die Originalität auf Seiten des Epiphanius, und bildet sein Bekenntniss die Grundlage der Ἑρμηνεια, so kann diese nicht von Athanasius sein.

Es ist schon an und für sich höchst unwahrscheinlich, dass der grosse alexandrinische Kirchenlehrer ein fremdes Bekenntniss hearbeitet haben sollte, auch wenn der Verfasser dieses Bekenntnisses der hochangesehene Epiphanius war.

Was es aber unmöglich macht, dass die in der Ἑρμηνεια vorliegende Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses von Athanasius herrührt, ist der Umstand, dass dieses Bekenntniss erst (kurz) nach seinem Tode von Epiphanius verfasst worden ist.

Wir haben oben S. 15 f. gesehen, dass das längere Bekenntniss des Epiphanius höchst wahrscheinlich oder vielmehr so gut wie gewiss gleichzeitig mit dem Ancoratus entstanden ist. Nun entstand aber nicht nur diese Schrift frühestens in dem Todesjahre des Athanasius, dem Jahre 373 [58]), sondern es lässt sich auch darthun, dass sie geradezu nach dem Tode des Athanasius geschrieben ist. Folglich fällt auch die Abfassung der Ἑρμηνεια nach seinem Tode.

[58]) Athanasius starb den 2ten Mai 373. S. Larsow „Die Festbriefe des heiligen Athanasius“ S. 46.

Dass der Ancoratus frühestens im Todesjahre des Athanasius oder dem Jahre 373 entstanden ist, erhellt zuvörderst aus den Worten, mit denen Epiphanius sein längeres Bekenntniss einleitet: *Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστι ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος, των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος, και παλιν κατα το ἑκτον ἐτος Γρατιανου,. τουτεστιν ἐν τῳ ἐννενηκοστῳ ἐτει Διοκλητιανου του τυραννου, τουτου χαριν ὑμεις τε και ἡμεις — οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως· Πιστευομεν κ. τ. λ.* Nach diesen Worten hat nämlich Epiphanius in dem zehnten Jahre des Valentinian und Valens, in dem sechsten des Gratian nnd in dem neunzigsten der diokletianischen Aera sowohl seinen Ancoratus geschrieben als die an dessen Schlusse stehenden zwei Bekenntnisse den Syedranern mitgetheilt. Nun bestiegen aber Valentinian und Valens den Thron im Jahre 364, ward Gratian im Jahre 367 von seinem Vater Valentinian zum Augustus ernannt (s. Ammian. Marcell. l. XXVI c. 6 und Zos. l. IV c. 12), und war Diocletian im Jahre 284 zur Regierung gekommen. Hieraus ergiebt sich, dass das zehnte Jahr des Valentinian und Valens, das sechste des Gratian [59]) und das neunzigste der diokletianischen Aera das Jahr 373 oder 374 nach Christi Geburt ist, und dass also die Abfassung des Ancoratus in eins von diesen beiden Jahren fallen muss.

Dasselbe erhellt ferner auch aus dem Schlusse von Ancor. n. 60, indem es hier heisst: *το γαρ ἐτος τουτο* (dieses Jahr, d. h. das Jahr, in dem wir jetzt stehen, und ich schreibe) *ἐστιν ἐνενηκοστον Διοκλητιανου, Οὐαλεντινιανου και Οὐαλεντος ί, Γρατιανου δε ἐτος ς'.*

Dass der Ancoratus nach dem Tode des Athanasius verfasst sein muss, folgt daraus, dass in dem ersten der beiden Briefe, welche den Ancoratus hervorgerufen haben, und auf die er eigentlich eine Antwort ist, dem Briefe der syedranischen Presbyter Tarsinus und Matidius,

[59]) Eigentlich das siebente oder achte. Die Differenz lässt sich wohl daraus erklären, dass Epiphanius an die sechs vollen Jahren der Regierung Valentinians dachte, die Gratian zu der Zeit, als der Kirchenvater schrieb, mit seinem Vater zusammen regiert hatte.

Athanasius als ὁ μνημης ἀξιος και μακαριτης *der der Erinderung Würdige und Seelige* bezeichnet wird (και πολλοι των δοκουντων ἀπατασθαι ἐπανερρωσθησαν χαριτι κυριου δια τε γραμματος του μνημης ἀξιου και μακαριτου ἐπισκοπου Ἀθανασιου, Ep. Opp. T. II p. 2 ed. Pet.)[60]).

IV.

Bildet nicht die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον die Grundlage für das längere Taufbekenntniss des Epiphanius, sondern umgekehrt dieses Taufbekenntniss die Grundlage für die Ἑρμηνεια, so muss dieses Symbol als eine freie Bearbeitung des epiphanischen Werkes, eine Modification und zum Theil eine Verkürzung und Simplification desselben betrachtet werden.

Der Verfasser der Ἑρμηνεια hat sein Original vor Allem in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels stark verkürzt und bedeutend simplificirt, indem er alle weitläufigen Zusätze und Erklärungen des epiphanischen Symbols von οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος an bis ὁ αὐτος βασιλευς ausgelassen hat. Ausserdem hat er in dem Theile des zweiten Gliedes, den er beibehalten hat, mehrere Veränderungen vorgenommen. Epiphanius hatte die zwei nicänischen Textworte σαρ-

[60]) Dass der Ancoratus im Jahre 373 oder 374 geschrieben ist, erfahren wir auch noch, wenn wir mit einander combiniren 1) den Umstand, dass Mattidius und Tarsinus in ihrem Briefe den Athanasius als τον μνημης ἀξιον και μακαριτην bezeichnen, 2) die Angabe, dass Epiphanius sein Panarion im achten Jahre des Valentinian and Valens zu schreiben anfing (Panar. Prooem. n. 2), 3) die Aeusserung, dass er im dreizehnten des Valens, im neunten des Gratian und im ersten des jüngeren Valentinian mit hæres. 66 beschäftigt war (Panar. hæres. 66 n. 20), 4) die Angabe, dass der Ancoratus zu der Zeit, als ihn hæres. 69 beschäftigte, schon geschrieben war (Panar. hæres. 69 n. 27) und endlich 5) die Hindeutung auf das Verzeichniss über alle Ketzereien in Ancor. n. 13, die wir in dem Briefe finden, worin die Presbyter und Archimandriten Acacius und Paulus den Epiphanius auffordern das Panarion zu verfassen, einem Briefe, der nach seiner Ueberschrift in Valentinians und Valens's zwölften, Gratians achten und dem zweiundneunzigsten Jahre der diokletianischen Ära (375) verfasst ist, aber nach Pan. Prooem. n. 2 schon ein Jahr zuvor (374) geschrieben sein muss. Der Brief steht in Petavius's Ausgabe der Werke des Epiphanius vor dem Panarion und die Hindeutung auf Ancor. 13 lautet: ἠκουσαμεν γαρ ἐπικληθεντα ὀνοματα ὑπο της σης τιμιοτητος τοις αἱρεσεσιν.

κωϑεντα und *ἐνανϑρωπησαντα* jedes für sich ausgelegt, erst jenes, dann dieses, der Verfasser der *Ἑρμηνεια* hat dagegen das, was er von seinem Original beibehalten hat, zu beiden Worten hinzugefügt, indem er sie in Uebereinstimmung mit dem nicänischen Text unmittelbar auf einander hat folgen lassen (*κατελϑοντα, σαρκωϑεντα, ἐνανϑρωπησαντα*). Ferner hat er die epiphanischen Worte *της ἁγιας* und *τελειον ἀνϑρωπον* ausgelassen, *ψυχην και σωμα και νουν* dadurch in bessere Ordnung gebracht, dass er *σωμα* vor *ψυχην* setzte, das für Epiphanius characteristische *εἰ τι ἐστιν ἀνϑρωπος* (s. ob. S. 11) in das gewöhnlichere *ὁσα ἐστιν ἀνϑρωποις* verändert und *λαβοντα* durch *ἐσχηκοτα* erstattet. Endlich hat er in *ἀληϑινως και οὐ δοκησει* ein neues bei Epiphanius nicht hervortretendes Moment hinzugefügt. — In dem dritten Gliede des zweiten Artikels fiel *δε τον αὐτον* für ihn weg (s. ob. S. 32) und hat er das antiapollinaristische *ἐν σαρκι* des Epiphanius übergangen [61]) und es durch das aus dem Taufbekenntnisse seiner Kirche aufgenommene und mit *παϑοντα* durch *τουτεστι* verbundene *σταυρωϑεντα*, zu dem er aus derselben Quelle noch *ταφεντα* hinzugefügt hat, erstattet. — In dem vierten Gliede desselben Artikels hat er zu *ἀναστατντα* die sowohl dem nicänischen Text als dem allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss angehörigen Worte *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* hinzugefügt, wodurch *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* von *ἀναστατντα* losgerissen ward, was keineswegs eine Verbesserung seines Originals war. — In dem ersten

[61]) Die Auslassung von *ἐν σαρκι* hat wohl ihren Grund darin, dass er glaubte, die antiapollinaristischen Zusätze zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels seien hinlänglich sich vor dem Einschleichen des Apollinarismus in die Kirche zu schützen. — Wir wollen hier noch die zu S. 14 gehörende Bemerkung machen, dass der Zusatz *ἐν σαρκι* auch ein antiarianischer sein kann, da die Arianer lehrten, dass Christus nach seiner göttlichen oder vielmehr seiner höheren Natur, die ja nach ihnen ein Geschöpf und darum *παϑητος*, „passibilis" war, gelitten habe. Wir müssen jedoch den Zusatz für einen antiapollinaristischen halten, da Epiphanius's Absicht mit seinem längeren Bekenntniss ja nur die war, das schon antiarianische Nicänum gegen die neuesten Häresien und insbesondere die vornehmste unter ihnen, den Apollinarismus, anszulegen. Epiphanius hat, was den Arianismus angeht, offenbar nur die antiarianischen Bestimmungen des Nicänums wiederholt, indem dieselben hinlänglich waren ihn zu widerlegen und aus der Kirche auszuschliessen und ihm dazu ausreichend erschainen mussten. Doch ist es wohl möglich, wenn auch nicht nöthig, dass er bei *ἐν σαρκι* auch an den Arianismus gedacht hat.

Gliede des dritten Artikels hat er sein Original mit grosser Freiheit behandelt. Erstens hat er mit den dogmatischen Bestimmungen über den heiligen Geist begonnen und darauf die historischen Aussagen über ihn folgen lassen, während Epiphanius die umgekehrte Ordnung beobachtet hatte (s. oben S. 5 f. Anm.). Die Veränderung hat wohl ihren Grund darin, dass jene Bestimmungen für ihn so wichtig waren, dass er sie vor Allem geben musste. Mit dieser Veränderung war nun die andere verbunden, dass er Beides, die dogmatischen Bestimmungen und die historischen Aussagen, an die Textworte (*Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον*) knüpfte, während Epiphanius nur die historischen Aussagen an den Text geknüpft (*Και εἰς το ἁγιον πνευμα πιστευομεν*), die dogmatischen Bestimmungen aber mit den den Text „mutatis mutandis" wideraufnehmenden Worten *οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι* — eingeleitet hatte. Weiter hat er auch zum Theil antipneumatomachische Bestimmungen aufgenommen, die noch bestimmter und schärfer als die des Originals sind, nämlich die Bestimmungen *το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ*, wogegen er die Bestimmungen des Originals *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον και πιστευομενον* ausgelassen hat, indem sie ihm wohl durch jene strengen, scharfen Bestimmungen vollkommen erstattet, und darum überflüssig zu sein schienen. Endlich hat er auch die dogmatischen Bestimmungen *πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου*, die ihn wohl ebenfalls überflüssig zu sein dünkten, weggelassen und sich ausserdem noch mehrere kleine Veränderungen sowohl in den dogmatischen Bestimmungen als in den historischen Aussagen erlaubt. — In den übrigen Gliedern des dritten Artikels hat er ebenfalls Eins und das Andere verändert. In dem zweiten hat er (nach dem Taufbekenntniss seiner Kirche?) die Einheit der Kirche noch schärfer hervorgehoben (*εἰς μιαν μονην*), als Epiphanius dies gethan (*εἰς μιαν*) und ausserdem gleichsam mit dem Finger auf die vor Augen stehende historisch-katholische Kirche als auf einen Gegenstand des Glaubens hingedeutet (*εἰς μιαν μονην ταυτην*). In dem dritten Gliede hat er (nach dem Taufbekenntnisse seiner Kirche?) das *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* des Originals mit dem auf Marc. 1, 3. Luc. 3, 32 und Act. 2, 38 zurückgehenden *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* completirt. Epiphanius's ein Glied mit *ἀναστασιν νεκρων* ausmachenden

Worte *και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* hat er zu einem eigenen selbstständigen Gliede gemacht (*εἰς κρισιν κ. τ. λ.*) und ausserdem *δικαιαν* mit *αἰωνιον* vertauscht. Endlich die beiden letzten Glieder des Originals *και εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην αἰωνιον* hat er in eins oder in ein Doppelglied verwandelt (*εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον*). – Auch die Anathematismen, womit das Original schliesst, hat er in mehreren Punkten verändert. So hat er das *ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἠ το πνευμα το ἁγιον* in das etwas breitere *ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το πνευμα το ἁγιον* verwandelt und die Worte *τρεπτον και ἀλλοιωτον*, die bei Epiphanius vor *τον υἱον του Θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον* vorangehen, nach diesen Worte gesetzt [62]), so hat er ferner das einfache *τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη κ. τ. λ.* in *τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη κ. τ. λ.* verwandelt, das sehr unpassende epiphanische *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* in das passende *μητηρ ἡμων* verändert und die Worte *ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ — ἡμων* in *ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια* zusammengezogen; so hat er endlich das epiphanische *παλιν* vor *ἀναθεματιζομεν* ausgelassen, das epiphanische *τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων* durch *παντας* (*παντας τους κ. τ. λ.*) verstärkt, den Gedanken angedeutet, dass die *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον* gegen eine jede Häresie gerichtet sei und sie ausschliesse, indem er das epiphanische *και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης πιστεως οὐσας* in *και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως* veränderte, und scharf hervorgehoben, dass sein Glaubensbekenntniss den Glauben der Kirche, der heiligen nnd alleinigen katholischen Kirche enthalte [63]),

[62]) Ich habe ob. S. 3 *ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας* mit den Worten *φασκοντα εἰναι τον υἱον του Θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον* verbunden und darum nicht vor *φασκοντας*, sondern vor *τρεπτον* ein Komma gesetzt. Es ist aber doch besser jene Worte mit dem Vorangehenden zu verbinden (*Τους δε λεγοντας — ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας κ. τ. λ.*) und in Uebereinstimmung hiemit das Komma vor *φασκοντας* und nicht vor *τρεπτον* zu setzen. Für diese Auffassung und Interpunktion spricht der Text des Epiphanius, und bei der oben angenommenen folgt das *τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον* etwas schleppend nach.

[63]) Die Worte *της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας* correspondiren offenbar mit den Worten *και εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην — ἐκκλησιαν*.

indem er das epiphanische *τας μη ἐκ ταυτης της ὀρϑης πιστεως οὐσας* mit *τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καϑολικης ἐκκλησιας* verwandelte.

Aber welche Absicht hat nun der Verfasser der Ἑρμηνεια mit dieser seiner Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses verbunden?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst die andere beantworten, in welcher Absicht Epiphanius selbst sein längeres Bekenntniss verfasst habe.

Die Antwort auf diese letztere Frage ergiebt sich aus den Worten, mit denen der cyprische Kirchenvater dieses Bekenntniss einleitet: *Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστιν ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος, των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος — τουτου χαριν ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρϑοδοξοι ἐπισκοποι προς τας ἀνακυψασας αἱρεσεις — οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως.* Aus diesen Worten erhellt nämlich, dass Epiphanius sein längeres Taufbekenntniss vorzüglich für den Gebrauch bei der Taufe solcher Katechumenen verfasst haben muss, die früher Anhänger einer der in ihm speciell bekämpften neuesten Häresien und also namentlich Anhänger des Apollinarismus [64]) gewesen waren, oder die doch in dem Verdachte stehen konnten Anhänger einer dieser Häresien zu sein, während der Kirchenvater bei der Taufe aller übrigen Katechumeuen das von ihm den Syedranern mitgetheilte kürzere Bekenntniss („mutatis mutandis" das nachmalige Nicäno-Constantinopolitannm) angewendet wissen wollte [65]). Ausserdem sollte jenes Bekenntniss

[64]) Dieser war damals schon ziemlich ausgebreitet, besunders in Epiphanius's Nähe (Antiochia war sein Hauptsitz und Hauptausgangspunkt).

[65]) Dass zu Epiphanius's Zeit Einer, der zur katholischen Taufe kam, wirklich von den Häresien angesteckt sein konnte, gegen welche dieser Kirchenvater sein längeres Bekenntniss gerichtet hat, ist durchaus nichts Undenkbares. Damals pflegten ja, wie bekannt, viele Erwachsene, die in die christliche Kirche eintreten wollten, jahrelang auf einer der ersten von den drei Stufen stehen zu bleiben, aus denen der Katechumenat seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts bestand, und ihre Taufe auf eine spätere Zeit oder gar auf das Ende ihres Lebens zu verschieben. Und

nach den Worten μαλιστα δε τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν jedoch auch noch in anderen Fällen gebraucht werden, nämlich wohl,

ebenso liessen damals, wie gleichfalls bekannt, viele Aeltern ihre Kinder eine sehr lange Zeit in einer der beiden ersten Katechumenatsclassen verbleiben, indem sie die Taufe derselben bis dahin verschoben, wo sie mit einer grösseren Altersreife eine grössere Ruhe und Festigkeit erlangt haben würden; oder auch sie liessen dieselben aus religiöser Gleichgiltigkeit nicht taufen. Ein hervorragendes Beispiel der ersten Art von Katechumenen ist Constantin der Grosse, der anderen der heilige Augustin (s. Confess. 1, 11). Viele Katechumenen der ersten Art, welche ebensowohl wie die der anderen Art und alle Katechumenen überhaupt nach dem Sprachgebrauche der Zeit schon als Christen bezeichnet wurden, indem man dieses Wort in weiterer, uneigentlicher Bedeutung brauchte, konnten nun, da sie Privatunterricht im Christenthum zu empfangen pflegten, und bei diesem ein lebendiges Interesse für und auch ein gewisses Verständniss von der christlichen Lehre und speciell ein lebendiges Interesse für und ein gewisses Verständniss von den Stücken des christlichen Glaubens, um welche sich die damaligen Lehrstreitigkeiten drehten, gewinnen konnten, Schüler der Häretiker werden, gegen die Epiphanius sein längeres Bekenntniss richtete, oder in anderer Weise in Berührung mit denselben kommen, und dadurch ihre Meinungen annehmen, oder doch einen Neigung zu diesen bekommen, sich aber dann später zur Taufe in der orthodoxen katholischen Kirchen melden. Und in ähnlicher Weise konnte es mit den jungen Katechumenen gehen, deren Taufe von ihren Ältern verschoben ward, ja es musste sogar so mit ihnen gehen, wenn ihre Aeltern selbst Anhänger jener Häretiker waren oder wurden und später zur katholischen Kirche über- oder zurücktraten. Und auch mit solchen Katechumenen, die ihre Taufe nicht selbst aufschoben, oder deren Taufe nicht von ihren Aeltern aufgeschoben ward, konnte dasselbe der Fall sein, da der Katechumenat damals, wie bekannt, oft sehr lange dauerte. Sie konnten zuerst Katechumenen jener Häretiker sein und sich dann zur katholischen Kirche wenden und die Taufe in ihr begehren, oder als katholische Katechumenen mit ihnen in Berührung kommen und mehr oder weniger von ihrer Häresie angesteckt werden, aber gleichwohl in der katholischen Kirche getauft werden wollen, oder endlich ihre Aeltern konnten zu einer jener häretischen Parteien gehören und sie ihr deshalb zum Unterricht übergeben, aber während der Zeit des Unterrichts sich zur katholischen Kirche wenden und sie in Folge hievon zum Unterricht in dieser Kirche übergehen lassen. In allen diesen Fällen, den vorletzten ausgenommen, konnte die katholische Kirche sich zwar schon durch neuen Unterricht sichern, aber doch wenigstens unter gewissen Umständen, um ganz sicher zu sein, es für nöthig halten, die Ablegung eines Taufbekenntnisses zu fordern, worin specielle Bestimmungen gegen jene Häretiker aufgenommen waren. Dass Epiphanius gemeint haben sollte, dass das längere Bekenntniss auch bei der Wiedertaufe Solcher gebraucht werden sollte, die von Apollinaristen getauft wor-

wenn Solche, welche die Taufe bei den häretischen Parteien empfangen hatten, gegen die dasselbe speciell gerichtet ist, zur katholischen Kirche übergehen wollten, und wenn Solche, welche wegen ihrer Neigung zu den in ihm bekämpften Häresien aus ihr ausgeschlossen waren, wieder in dieselbe aufgenommen zu werden begehrten [66]).

Verhält es sich nun also, so muss der Verfasser der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον dieselbe wesentlich zu eben dem Gebrauche bestimmt haben, zu welchem ihr Original von dessen Verfasser bestimmt worden war, und so hat er dieses Original in der Absicht bearbeitet, es zu dem Gebrauche, für den es bestimmt war, theils geschickt, theils noch geschickter zu machen, indem es ihm schien, als ob dasselbe theils zu diesem Gebrauche ungeschickt oder doch weniger geschickt sei, theils sich zu ihm doch noch geschickter machen liesse.

Ungeschickt oder doch weniger geschickt für seine Bestimmung schien ihm das epiphanische Bekenntniss vor Allem dadurch zu sein, dass die antiapollinaristischen Zusätze zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels in ihm so weitläufig und verwickelt waren und an einer Stelle sogar ein subjektives, rhetorisches Gepräge trugen, indem sich

den waren, lässt sich nicht annehmen, da er kaum gefordert haben wird, dass solche Getaufte von Neuem getauft werden sollten. Wenigstens wurde dies vom Concil zu Constantinopel im Jahre 381 in dessen siebenten Canon verboten.

Was den Umstand anbetrifft, dass die Katechumenen Christen (Χριστιανοι, „Christiani") genannt wurden, so erhielten sie diesen Namen bekanntlich durch die „signatio" oder „manuum impositio", den ersten liturgischen Act des Katechumenats, der deshalb auch als Χριστιανον ποιειν, „Christianum facere" bezeichnet ward.

[66]) Jene sollten es vor ihrem Uebergang zur katholischen Kirche ablegen, entweder weil das Taufbekenntniss, dass sie bei den Häretikern abgelegt hatten, etwas Häretisches enthielt, oder doch weil man argwöhnte, es habe Dergleichen enthalten, oder weil man es überhaupt passend fand, dass sie das ganze Taufbekenntniss wiederholten. Diese sollten in ihm ihr Taufbekenntniss in dem rechten, orthodoxen Sinne wiederholen.

Wir können übrigens zu den Täuflingen und Getauften, welche das zweite, längere Bekenntniss des Epiphanius ablegen sollten, auch die rechnen, die bisher Pneumatomachen gewesen waren, da dieses Bekenntniss dem Pneumatomachismus noch schärfer widerspricht als das erstere kürzere und ein Anathema über die Pneumatomachen ausspricht.

Epiphanius hier seinem Affecte überlassen hatte [67]). Diesem Mangel wollte der Verfasser der *Ἑρμηνεια* dadurch abhelfen, dass er alles Ueberflüssige und mit dem Character eines kirchlichen Bekenntnisses Unvereinbare wegschnitt. Und er hat diesem Mangel wirklich sehr glücklich abgeholfen. Das zweite Glied des zweiten Artikels hat bei ihm die Kürze, Präcision, Haltnng und Objectivität gewonnen, die ein kirchliches Bekenntniss haben muss. Sodann erschien ihm auch das *ὑμων τε και* und *ἀναϑεματιζει ἡ καϑολικη ἐκκλησια* in den Schlussworten seines Originals als für ein Bekenntniss und insbesondere Taufbekenntniss unpassend, und liess er daher das Erstere, worin Epiphanius aus dem Bekenntniss gefallen und in die Anrede an die Syedraner gerathen war, ganz weg, indem er für *ἡ καϑολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* die Worte *ἡ καϑολικη μητηρ ἡμων και καϑολικη ἐκκλησια* setzte, und verwandelte er das letztere in *τουτους ἀναϑεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναϑεματιζει ἡ καϑολικη κ. τ. λ.* — Noch geschickter zu dem Gebrauche, zu dem es sein Urheber bestimmt hatte, schien ihm das Bekenntniss des Epiphanius zuvörderst durch Schärfung seiner antipneumatomachischen Bestimmungen gemacht werden zu können. Zu dem Ende ersetzte er das *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον και πιστευομενον* desselben durch sein *το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ*, indem er zugleich die dogmatischen Bestimmungen über den heiligen Geist den historischen voranstellte [68]) und sie kürzer fasste und besser ordnete, als dies Epiphanius gethan [69]). Ebenso schien ihm sein Original im Artikel von der Kirche und am Schlusse des Anathematismus durch eine grössere

[67]) Ich denke hier an die Worte, womit das zweite Glied des zweiten Artikels in dem epiphanischen Bekenntnisse schliesst: *εἱς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυ ι, ὁ αὐτος ϑεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς.*

[68]) Wohl, wie schon oben gesagt, in antihäretischem Eifer. Doch kann ihn auch der Gedanke, dass die metaphysischen Bestimmungen über den heiligen Geist den historischen naturgemäss vorangehen müssten, geleitet haben. Möglich auch, das Beides die Voranstellung jener vor diesen bewirkt hat.

[69]) Vgl. nur die beiden Bekenntnisse. Das erste Glied des dritten Artikels in der *Ἑρμηνεια* verhält sich ähnlich zu demselben Gliede im Bekenntniss des Epiphanius, wie sich das zweite Glied des zweiten Artikels dort zu diesem Gliede hier verhält.

antihäretische Schärfe seinem Zwecke noch entsprechender gemacht werden zu können, und veränderte er es demgemäss an diesen Stellen (s. ob. S. 61 f.). Endlich schien es ihm, als sei es auch noch in einigen anderen Punkten der Verbesserung fähig, und veränderte er es daher in ihnen, ohne dass doch alle diese Veränderungen Verbesserungen genannt werden könnten. Als eine Verbesserung kann es bezeichnet werden, dass er den Zusatz *ἐν σαρκι* zum dritten Gliede des zweiten Artikels durch *τουτεστι σταυρωθεντα, ταφεντα* ersetzt, denn dadurch hat das Bekenntnis des Epiphanius mehr den Character eines kirchlichen Taufbekenntnisses erhalten. Ebenso können wir den Zusatz *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* in dritten Gliede des dritten Artikels als eine Verbesserung ansehen. Dagegen ist es kaum eine solche zu nennen, dass er zu *ἀνασταντα* das bei Epiphanius fehlende *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* hinzugefügt, indem er dadurch *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* von *ἀνασταντα* losgerissen hat, ungeachtet doch die Behauptung der Origenisten gerade dahin ging, dass der Auferstehungsleib Christi ein von seinem irdischen verschiedener gewesen, und es deshalb vor Allem wichtig war diesem Irrthum zu widersprechen. Der Verfasser der *῾Ερμηνεια* hat entweder die Absicht des Epiphanins mit dem Zusatze *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* nicht recht verstanden, oder er hat das antiorigenistische Interesse dem geopfert, das vierte Glied des zweiten Artikels so auszudrücken, wie es im Nicänum und allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss lautete, oder endlich es ist Beides der Fall gewesen.

Der Verfasser der *῾Ερμηνεια* konnte sich übrigens um so leichter und sicherer eine freiere Behandlung des epiphanischen Bekenntnisses erlauben, als Epiphanius selbst theils dadurch, dass er in den Einleitungsworten zu ihm nicht, wie in den Einleitnngsworten zu dem kürzeren Bekenntniss, sagt, dass die Baptizomenen es Wort für Wort hersagen sollten [70]), theils wohl anch dadurch, dass er am Schlusse desselben in die Anrede an die Syedraner fällt [71]), nicht undeutlich zu verstehen gegeben hatte, dass es nicht gerade seine Meinnng sei, dass es ganz wörtlich abgelegt werden sollte, sondern dass er in demselben nur mehr

[70]) In den Einleitungzworten zu dem kürzeren Bekenntnisse heisst es *διδασκειν — ῥητως — το λεγειν*, in der Einleitung zum längeren dagegen bloss *ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως.*

[71]) *῾Η μητηρ ὑμων τε και ἡμων.*

ein Formular gehen wolle, an das man sich in gewissen Fällen im Wesentlichen halten sollte.

Dass der Verfasser der Ἑρμηνεια diese seine Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses im Ganzen zu demselben Gebrauche bestimmte, zu dem Epiphanius das Original bestimmt hatte, lässt sich vernünftigerweise nicht bezweifeln [72]). Hätte er es nicht gethan, so müsste ja sein Vornehmen ein blosses, müssiges Spiel gewesen sein. Dass es aber keinesweges ein solches gewesen ist, sondern dass er mit seiner Bearbeitung einen sehr ernsten praktischen Zweck verfolgt hat, erhellt aus dem Character der Veränderungen, die er mit dem Original vorgenommen hat.

Kurz: Epiphanius hatte gewollt, dass sein längeres Bekenntniss bei der Taufe solcher Katechumenen, die früher vom Apollinarismus, Pneumatomachismus und Origenismus mehr oder weniger inficirt gewesen waren, sowie bei der Aufnahme oder Wiederaufnahme getaufter Apollinaristen, Pneumatomachen und Origenisten in die katholische Kirche gebraucht werden sollte, oder vielmehr er hatte vorausgesetzt, dass es bei solchen Gelegenheiten gebraucht werden würde [73]). Der Verfasser der Ἑρμηνεια wollte nun an seinem Theile dem Willen und der Voraussetzung des so ehrwürdigen und so ausserordentlich hoch angesehenen Kirchenlehrers nachkommen. Da er nun aber fand, dass das Bekenntniss des Epiphanius in einzelnen Beziehungen zu dem Gebrauche, zu dem sein Urheber es bestimmt hatte, ungeschickt oder doch weniger geschickt war und in anderen sich wenigstens noch geschickter dazu machen liess, und da er zudem sah, dass der cyprische Kirchenvater nicht gefordert hatte, dass sein Bekenntniss wörtlich gebraucht werden sollte, sondern vielmehr angedeutet hatte, dass er es als ein Formular betrachtet wissen wollte, das nur im Wesentlichen sollte gebraucht

[72]) Nur das kann nach dem ob. S. 67 Bemerkten zweifelhaft sein, ob er sie auch für Täuflinge, die früher origenistischen Ansichten von Christi und der Gläubigen Auferstehungsleib gehabt hatten, und für getaufte Origenisten bestimmt hat. Dagegen hat er es sicher für früher antipneumatomachische Katechumenen und getaufte Antipneumatomachen bestimmt.

[73]) Dies folgt aus der Art, wie er sich in den Einleitungsworten zu ihm ausdrückt (ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρθοδοξοι ἐπισκοποι και συλληβδην πασα ἡ καθολικη ἐκκλησια — οὑτως λεγομεν κ. τ. λ.

werden: so unterwarf er es einer freien Bearbeitung, mit der er bezweckte es zu seiner Bestimmung geschickter zu machen, ein Zweck, von dem man sagen muss, das er ihn auch wirklich erreicht habe.

Die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον steht zu dem längeren Taufbekenntnisse des Epiphanius in einem ähnlichen Verhältnisse, wie das Nicæno-Constantinopolitanum zum kürzeren.

Dass die Ἑρμηνεια wirklich bei den Gelegenheiten gebraucht wurde, für die ihr Gebrauch bestimmt war, wissen wir zwar nicht, ist aber nicht unwahrscheinlich, da ihr Verfasser doch wohl ein Bischof gewesen ist, der mit ihrer Abfassung die Absicht hatte das längere epiphanische Bekenntniss „mutatis mutandis" in seine Kirche und Diöcese einzuführen [74]).

Wann und wo hat aber der Verfasser der Ἑρμηνεια gelebt?

Wäre die Ueberschrift der Ἑρμηνεια von ihrem Verfasser, so müssten wir auf die erste Frage antworten: Nicht vor der Zeit gegen das ephesinische Concil hin, indem er das Wort συμβολον vom Nicänum gebraucht (s. ob. S. 24 f. Not. 28). Aber wir können nicht annehmen, dass die Ἑρμηνεια und ihre Ueberschrift von einem und demselben Verfasser sind, ungeachtet der Umstand, dass die Bezeichnung Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον so treffend ist, für diese Annahme sprechen könnte. Wir müssten nämlich da annehmen, dass es die Absicht des Verfassers der Ἑρμηνεια gewesen Athanasius sein Werk unterzuschieben um ihm ein grösseres Ansehn zu verschaffen. Aber dies ist unwahrscheinlich und um so unwahrscheinlicher, als die Ἑρμηνεια schon durch ihr Verhältniss zu dem längeren Bekenntniss des Epiphanius Ansehen genug besitzen musste. Dazu kommt, dass es sich weniger gut erklären lässt, dass ein Symbol, wie die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον, erst gegen die Zeit des ephesinischen Concils entstanden sein sollte. Damals hatten nämlich der Pneumatomachismus und Apollinarismus nicht mehr eine solche Kraft und Bedeutung, und stand die Kirche nicht mehr in einem so heftigen Kampf gegen sie, dass Jemand so leicht hätte darauf fallen können aus Epiphanius's längerem antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bekenntniss durch Bearbeitung ein neues Symbol zu

[74]) Möglich auch, dass die Ἑρμηνεια von einem oder dem anderen Kleriker verfasst ist, den ein oder der andere Bischof beauftragt hatte, das längere epiphanische Bekenntniss zum Gebrauch seiner Kirche und Diöcese zu bearbeiten.

machen, was geschickter war zu verhindern, dass sich Pneumatomachen nnd Apollinaristen in die Kirche einschlichen, als sein Original [75]). Die *῾Ερμηνεια* scheint vielmehr nicht sehr lange nach dem epiphanischen Bekenntniss um die Zeit des constantinopolitanischen Concils [76]) oder doch jedenfalls gegen den Schluss des vierten Jahrhunderts entstanden zu sein, und ihre Ueberschrift scheint von eiuem späteren Abschreiber herzurühren, der, unbekannt mit dem längeren Bekenntniss des Epiphanins, die Abfassnng eines Symbols, das offenbar speciell gegen den Apollinarismus und Pneumatomachismus gerichtet war, dem grossen alexandrinischen Kirchenvater, der so eifrig und glücklich gegen diese beiden Häresien gestritten hatte, zuschreiben zu müssen glaubte [77]).

Was die Frage betrifft, wo der Verfasser der *῾Ερμηνεια* gelebt hat, so sind wir geneigt sie mit: in Aegypten zu beantworten. Für diese Antwort spricht nämlich, dass wir die *῾Ερμηνεια* im Cod. Vat. mitten nnter den Schriften Cyrills vou Alexandrien finden, dass sie in ihrer Ueberschrift Athanasius von Alexandrien zugeschrieben worden

[75]) Ganz undankbar ist jedoch die Entstehung der *῾Ερμηνεια* gegen die Zeit des ephesinischen Concils hin keineswegs. S. Schröckh, Kirchengesch. B. 6 S. 196 f. und B. 13 S. 272 f.

[76]) Damals bekämpfte nämlich die Kirche beide Häresien noch auf das Eifrigste, wie man aus dem constantinopolitanischen Symbol, aus des Gregorins von Nazianz zwischen 380 und 387 verfassten Oratt. 37 und 44, aus desselben Kirchenvaters im Jahre 388 geschriebenen Briefen an Nectarius und aus eben desselben in das Jahr 381 fallenden zwei Briefen an den Presbyter Cledonins, sowie anch ans des Kaiser Theodosius vielen Gesetzen gegen sie ersehen kann. S. Schröckh an den in der vorangehenden Anmerk. angef. Stt. Doch wurden beide noch am Schlnsse des Jahrhunderts und am Anfange des fünften bekämpft, wie des Arcadius's Gesetz gegen die Apollinaristen vom Jahre 397, des Chrysostomns Brief an den Mönch Cäsarins und Gelasins von Cyzikns's „Historia concilii Nicæni" zeigen.

[77]) Könnte man annehmen, dass ein späterer Abschreiber den letzten Theil der Ueberschrift: *Ερμηνεια εἰς το συμβολον* vorgefunden und zu ihm den ersten Theil derselben: *᾿Αθανασιου ᾿Αρχιεπισκοπου ᾿Αλεξανδρειας* binzngefügt babe, so liesse sich die ursprüngliche Ueberschrift dem Verfasser beilegen und dadurch der Umstand, dass die Beaeichnung *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* so treffend ist, leichter erklären. Allerdings macbt der Gebrauch des Wortes *συμβολον* vor 381 immer einige Schwierigkeit, und erschaint er etwas bedenklich. Er würde nur in dem Falle sich leicht erklären lassen, dass die *῾Ερμηνεια* augleich mit der Ueberschrift im dritten oder aweiten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts entstanden wäre.

ist, dass Epiphanius in einer sehr nahen und lebendigen Verbindung mit Aegypten gestanden hat [78]), und dass speciell sein Ancoratus zum Theil durch Bitten aus diesem Lande hervorgerufen worden war [79]) und hier fleissig gelesen worden sein muss [80]). Wenn es überhaupt erlaubt ist hinsichtlich der Frage nach dem Abfassungsorte der Ἑρμηνεια noch einen Schritt weiter zu gehen, sowie sich auf die Frage nach ihrem Verfasser einzulassen, so möchten wir in ersterer Beziehung Alexandria, in letzterer einen von Athanasius's ersten beiden Nachfolgern, Petrus

[78]) Epiphanius hatte einen grossen Theil seiner jüngeren Jahre zum Zwecke seiner mönchischen Ausbildung in Aegypten, dem Heimathlande und der Hochschule des Mönchsthums, angebracht (ἐκ νεου δε ὑπο μοναχοις ἀριστοις παιδευθεις και τουτου χαριν ἐν Αἰγυπτῳ πλειστον διατριψας χρονον Soz. hist. eccl. 6, 32). Später hatte er eine sehr lange Zeit in dem an Aegypten angränzenden und dadurch mit diesem Lande in der mannichfachsten und lebhaftesten Verbindung stehenden Palästina gelebt (als Mönch) und, wenn anders seine angeblich von einem seiner Schüler, Johannes, verfasstes legendarisches Leben (Ep. Opp. T. II p. 318 seqq. ed. Pet.) Glauben verdient, in dieser Zeit von hier aus auch einen Besuch in Aegypten gemacht (a. a. O. p. 340 seqq.), und war daselbst wegen seines Mönchslebens sehr berühmt (ἐπισημοτατος ἐν μοναστικῃ φιλοσοφιᾳ γεγονε παρα τε Αἰγυπτιοις και Παλαιστινοις Soz. a. a. O.). Auch als Bischof von Salamis stand er, wie Ancor. n. 1 und n. 83 zeigen, in Verbindung mit Aegypten, wie denn überhaupt Salamis eine grosse von zahlreichen Fremden aus allen Ländern (und insbesondere aus Aegypten, mit dem Cypern früher so oft auch in politischer Verbindung gestanden hatte) besuchte Seestadt war und Epiphanius bald mit den dorthin kommenden Fremden sehr bekannt wurde (s. Soz. a. a. O.).

[79]) S. Ancor. n. 1, wo Epiphanius besonders zwei ägyptische Nicäner hervorhebt: einen Hypatius, den er seinen (geistlichen) Sohn nennt, und von dem er sagt, dass er ausdrücklich aus Aegypten mit ähnlichen Bitten, wie die Syedraner, zu ihm gekommen sei, und einen Presbyter Conops, der im Namen Mehrerer gleichfalls dasselbe begehrt hatte, wie diese. Hypatius wird auch am Schlusse des Panarion genannt und daselbst als Diakonus bezeichnet.

[80]) Sozomenus erzählt uns in seiner hist. eccl. 8, 15, dass Ammonius, einer von den vier von Theophilus von Alexandrien verfolgten origenistischen μακροι ἀδελφοι, in Constantinopel zu Epiphanius gekommen sei und unter Anderem vor ihm geäussert habe, dass er und seine Mitangeklagten oft seine Schriften gelesen hätten, von denen er ausdrücklich den Ancoratus anführt (μαθηταις τοις σοις συνετυχομεν πολλακις και συγγραμμασιν· ὧν ἐκεινο γε ἐστιν ὁ την ἐπιγραφην Ἀγκυρωτος ἐχον).

und Timotheus nennen. Für Jenes liessen sich sie oben S. 42 f. angeführten Berührungen zwischen ihr und den auf das alexandrinische Taufbekenntniss zurückgehenden Documenten anführten, für Dieses die beiden Umstände geltend machen, dass die Ἑρμηνεια einem Bischof angehören zu müssen scheint und einem Bischof von Alexandrien beigelegt worden ist.

II.

Ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Concilienacten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des Chrysostomus.

I.

Der zweite Artikel des Taufbekenntnisses der Gemeinde zu Antiochia, der Muttergemeinde der heidenchristlichen Kirche, ist uns bisher nur aus einer Quelle bekannt gewesen, nämlich aus Cassians Schrift „De incarnatione Christi contra Nestorium hæreticum libri septem", in der uns dieser Kirchenschriftsteller die beiden ersten Artikel des Antiochenums in lateinischer Uebersetzung mittheilt (Lib. VI c. 3 seqq.)[1]. Ich kann und will hier zu dieser Quelle noch eine zweite, meines Wissens bisher gänzlich unbeachtete, hinzufügen, aus der wir ein Bruchstück desselben Artikels und zwar auch im griechischen Grundtext kennen lernen, und dann eine Vergleichung anstellen zwischen diesem Bruchstück und dem entsprechenden Theile des uns von Cassian Ueberlieferten. Die Quelle, die ich meine, findet sich in den Acten des ephesinischen Concils und ist eine Stelle in dem schon in der vorangehenden Abhandlung ob. S. 22 erwähnten, in Coletis Sammlung der Concilienacten im dritten Theile p. 888 seq. stehenden Aufsatze, dessen vollständige Ueberschrift lautet: *Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ*[2]) *παρα*[3])

[1]) S. meine Abhandlung: „Den antiochenske Daabsbekjendelses to første Artikler i Cassianus's Skrift „„„De incarnatione Domini contra Nestorium""" Lib. VI. c. 3 seqq." in „Theol. Tidsskr." for den evang.-luth. Kirke i Norge", B. II S. 110 ff.

[2]) In einer Münchener Papirhandschrift in Fol., Cod. 40 unter den griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek, welche Handschrift die Acten des Nicänischen Concils (Gelasius von Cyzikus's bekannte „Historia Concilii Nicæni") und der ephesinischen Synode enthält, und in der die *Διαμαρτυρια* unter den letzteren das achtzehnte Document bildet und auf S. 149 f. steht, fehlt *ἐν δημοσιῳ*.

[3]) Cod. Monac. *κατα*. S. Anmerk. 10 S. 75 f.

των κληρικων[4]) Κωνσταντινουπολεως και κατ' εκκλησιαν[5]) εμφανισθεισα[6]), ὡς ὁτι ὁμοφρων ἐστι Νεστοριος Παυλου του Σαμοσατεως του αναθεματισθεντος προ ετων ἑκατον ἑξηκοντα ὑπο των ὀρθοδοξων επισκοπων. Dieser Aufsatz wurde im Anfange des nestorianischen Streites[7]) durch einen Anschlag oder in anderer Weise in der Kirche zu Constantinopel veröffentlicht[8]) und enthält, wie schon seine Ueberschrift andeutet, vornehmlich eine Vergleichung der Lehre des Nestorius mit der des Paulus von Samosata, angestellt in der Absicht zu zeigen, dass jener Bischof ganz Dasselbe lehre, wie dieser Häretiker. Sein Verfasser soll nach Leontius von Byzanz, Contra Nestorianos et Eutychianos Libb. III, Lib. III, Max. Bibl. Patrr. T. IX p. 704 und Gallandi Bibl. Patrr. T. XII p. 697[9]), derselbe Eusebius sein, der, damals noch Laie („qui tunc florebat in judicandi potestate"), Nestorius in einer von dessen Predigten mit den Worten unterbrach: ὁ προαιωνιος λογος και δευτεραν ὑπεμεινε γεννησιν (Cyrill. Alex. advers. Nestorium 1, 5, Opp. T. VI p. 20 seq. ed. Aub., vgl. Marius Mercator in seiner Uebersetzung der dritten Predigt des Nestorius,

[4]) Cod. Monac. κληρων.

[5]) Cod. Monac. ἐκκλησιας.

[6]) Cod. Monac. ἐμφανισθησα.

[7]) Die Kritiker sind sehr uneinig darüber, in welchem Zeitpunkt der Aufsatz veröffentlicht ward, und speciell darüber, ob dies vor oder nach der bekannten Predigt des Proklus geschah (s. Tillemont, Memoires T. XIV, p. 752 f., und Walch, Hist. der Ketzereien Th. V, S. 371 f.). So viel ist jedoch sicher, dass ihre Abfassung und Publikation nicht allein in die Zeit vor dem ephesinischen Concil, sondern auch in die Zeit vor Cyrill von Alexandriens Auftreten gegen Nestorius fällt und also dem ersten Stadium des Streites angehört, in welchem er die Gränzen der constantinopolitanischen Kirche noch nicht überschritten hatte.

[8]) Es heisst in der Ueberschrift des Aufsatzes: Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ — και κατ' ἐκκλησιαν ἐμφανισθεισα, Worte, die in der weiter unten Anmerk. 11 zu besprechenden alten lateinischen Uebersetzung durch „Contestatio proposita in publico — et in ecclesia insinuata" und von dem lateinischen Uebersetzer der oben im Text erwähnten Schrift des Leontius gegen Nestorius und Eutyches durch „Testimonium in loco publico propositum et in ecclesia publicatum" wiedergegeben werden.

[9]) Ich kann nur die in Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. IX und in Gallandi Bibl. Patrr. T. XII abgedruckte lateinische Uebersetzung der Schrift des Leontius und nicht das von Mai im Spicilegium Romanum T. X S. 2 veröffentlichte griechische Original citiren, da mir das Spicilegium Romanum leider nicht zu Gebote steht.

Opp. 769 ed. Migne), später Bischof von Doryläum wurde und als solcher auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 und auch nach ihr ebenso eifrig gegen Eutyches auftrat, als er früher gegen Nestorius aufgetreten war [10]). In diesem Aufsatz, der nicht bloss im griechischen

[10]) „Est autem", sagt Leontius an der angeführten Stelle, „proposita utriusque confutatio, Pauli scilicet et Nestorii, ex testimonio publice proposito, ut ajunt, ab Eusebio, qui tunc florebat in judicandi potestate, postea autem præfectus fuit ecclesiæ Doryleonsium, qui divino zelo, ut testantur, incensus primum hæresim Nestorii et Eutychis deprehendit et convicit, infinitis periculis pro pietate objectus". Nach dieser Nachricht des Leontius hat man allgemein angenommen, dass Eusebius von Doryläum der Verfasser des Aufsatzes sei, oder dass dieser doch wahrscheinlich von ihm herrühre. S. z. B. Garnier, Marii Mercatoris Opp. T. II p. 17 (in Mignes Abdruck p. 769 seq.), Tillamont, Memoires T. XIV p. 753, Cave, hist. literar. p. 251, und Neander, Kirchengesch. I, 2 S. 268 (Quartausgabe), und vgl. auch Walch, a. a. O. S. 372. Nach der Ueberschrift *Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως* ist der Aufsatz von den constantinopolitanischen Klerikern ausgegangen. Aber im Aufsatz spricht nur eine einzelne Person. Dieser beginnt nämlich mit *Ὁρκιζω τον λαμβανοντα τοδε το χαρτιον κ. τ. λ.*, und nach einer Vergleichung der Lehre des Nestorius mit der des Paulus von Samosata heisst es: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι κ. τ. λ.* Man könnte die Angabe der Ueberschrift damit, dass eine einzelne Person in ihm spricht, durch die Annahme vereinigen wollen, dass ein Theil des constantinopolitanischen Clerus, eine Partei unter ihm, hinter dem Redenden stand, dass diese ihn reden liess, und dass der Aufsatz so eigentlich von ihr herrührt. Aber davon abgesehen, dass diese Annahme doch der Ueberschrift *Διαμαρτυρια προτεθεισα — παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως* kein Genüge thut, so macht der Aufsatz entschieden den Eindruck von einem einzelnen, alleinstehenden Manne verfasst zu sein, der durch die Lehre des Nestorius im höchsten Grade geärgert worden war, und den ein brennender Eifer für den Glauben zum Schreiben trieb. S. insbesondere den Anfang des Aufsatzes: *Ὁρκιζω τον λαμβανοντα τοδε το χαρτιον κατα της ἁγιας τριαδος, ὡστε φανερον αὐτο ποιησαι ἐπισκοποις, πρεσβυτεροις, διακονοις, ἀναγνωσταις, λαϊκοις οἰκουσι Κωνσταντινουπολιν· ἐτι τε και το ἰσον αὐτοις ἐκδουναι προς ἐλεγχον του αἱρετικου Νεστοριου, ὁτι ὁμοφρων ἐστι του ἀναθεματισθεντος Παυλου του Σαμοσατεως προ ἐτων ἑκατον ἑξηκοντα ὑπο των ὀρθοδοξων ἐπισκοπων*, sowie auch die Worte: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι, ὠ ζηλωτα της ἁγιας πιστεως κ. τ. λ.* Ein Theil der Manuskripte hat *κατα των κληρικων*, eine Lesart, die wir bei Coleti am Rande, bei Leontius (in der lateinischen Uebersetzung steht „contra clericos") und im Cod. Monac. finden, und die auch der alte lateinische Uebersetzer in seinem Texte oder seinen Texten vorgefunden haben muss,

Original existirt, sondern auch in einer alten lateinischen Uebersetzung [11]), und von dem uns ein Theil auch von Leontius a. a. O. mitgetheilt wird [12]),

da er „contra clericos“ hat. Allein diese Lesart kann nicht richtig sein. Der Aufsatz ist ja nicht gegen die constantinopolitanischen Kleriker, die überdies zum grössten Theile Gegner des Nestorius waren, sondern gegen diesen Häretiker gerichtet. Vielleicht hat ursprünglich προς τους κληρικους im Texte gestanden, und ist dies theils durch Einfluss des folgenden κατ' ἐκκλησιαν in κατα των κληρικων, theils durch die Meinung, der Aufsatz müsse von den Klerikern Constantinopels herrühren, in παρα των κληρικων verwandelt worden. Möglich auch, dass aus προς τους κληρικους zuerst, aus dem angegebenen Grunde, κατα των κληρικων wurde, und dass man dann das unpassende κατα in das scheinbar passende παρα veränderte. Doch entspricht auch προς dem Inhalte des Aufsatzes nicht ganz, indem dieser nicht bloss an den constantinopolitanischen Klerus, sondern auch an alle in Constantinopel wohnenden Kleriker und Laien gerichtet ist. Man müsste denn bei προς eine „denominatio a potiori parte“ annehmen, was allerdings nichts Wesentliches wider sich hat.

[11]) Diese Uebersetzung ist zum ersten Male von Adam Contius und hierauf mit Hülfe dreier sehr alter Codices in sehr verbesserter Gestalt von Stephan Baluze in dessen Sammlung der Conciliensacten herausgegeben worden und dann aus ihr in die späteren Sammlungen übergegangen (bei Coleti steht sie in T. IV p. 3—196). Sie war schon i der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts vorhanden, da sie auf dem fünften allgemeinen oder dem zweiten constantinopolitanischen Concil (553) angeführt wird, und da nicht allein Gregor der Grosse, sondern auch schon der carthaginiensische Diacon Liberatus, der Verfasser des „Breviarium caussæ Nestorianorum et Eutychianorum“, der um 550 lebte, dieselbe kennt (s. Baluzes Vorrede zu seiner Ausgabe, Coleti, a. a. O. p. 1 seq.). Die Uebersetzung des Aufsatzes steht auf p. 17—19). Dieselbe Uebersetzung findet sich auch in einer Sammlung der ephesinischen Conciliensacten, die zum ersten Male von Christianus Lupus aus zwei sehr alten cassinensischen Handschriften und nach ihm von Steph. Baluze herausgegeben worden ist, welcher sie „Synodicon adversus tragoediam Irenæi“ genannt hat, weil sie ihr Verfasser an einer Stelle mit dem Namen „Synodicon“ bezeichnet und gegen die unter dem Namen τραγῳδια bekannte Schrift eines Anhängers des Nestorius, Irenäus, gerichtet hat. Sie steht bei Coleti, a. d. angef. St. p. 235—498, und rührt nach Baluzes „Præfatio“ zu seiner Ausgabe (a. d. angef. St. p. 235—38) von einem Afrikaner her, der nach Justinians Zeit lebte und ein Vertheidiger der drei Capitel war. Lupus hat nur die Ueberschrift des Aufsatzes „qui iisdem omnino verbis exstat in codice Cassinensi ac in vulgatis editionibus“ (a. a. O. p. 258) gegeben.

[12]) Leontius hat von dem Aufsatz leider nur den Eingang der Vergleichung zwischen Nestorius's und Paulus von Samosatas Lehre aufgenommen. Er bleibt da stehen, wo der Verfasser des Aufsatzes erklärt einen Theil des antiochenischen Symbols

heisst es nun nach den einleitenden Worten [13]) und nach der Vergleichung zwischen Nestorius's und Paulus von Samosatas Lehre:

Der griechische Grundtext

Δια τουτο ἐσημειωσαμην [14]) *σοι, ὠ ζηλωτα* [15]) *της ἁγιας πιστεως, και μερος του μαθηματος της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων, ἐξ ἡς και την των Χριστιανων ἐπικλησιν* [16]) *ἐν πρωτοις ἐχομεν, ὁτι οὐκ οἰδεν ἀλλον και ἀλλον Θεου υἱον* [17]),

Die alte lateinische Uebersetzung.

„Propterea designavi tibi, o zelota sanctæ fidei, et partem mathematis ecclesiæ Antiochenæ, ex qua etiam Christianorum vocabulum in primis habuimus, quia non novit ali-

mittheilen zu wollen. Die letzten Worte, die er aufgenommen hat, sind *ὡς ἡ ὀρθοδοξια κηρυττει*, „ut fides recta prædicat", worauf seine eigenen Worte: „Hactenus testimonium" folgen. Die Ueberschrift über das von ihm aus dem Aufsatze Mitgetheilte lautet: „Testimonium in loco publico propositum et in ecclesia publicatum".

[13]) S. dieselben Anmerk. 10. Auf sie folgt: *ἐστι δε τα εἰρημενα οὑτως. Παυλος κ. τ. λ.*

[14]) Cod. Monac. *ἐσημειωσαμεν.*

[15]) Andere Lesart *ζητητα*. Für *ζηλωτα*, was auch Cod. Monac. hat (*ζηλωτη*), spricht die lateinische Uebersetzung, und dieses Wort ist auch an und für sich selbst passender. An Eiferer für den Glauben wendet sich der Verfasser, selbst ein solcher Eiferer.

[16]) Andere Lesart *πιστιν*. Für *ἐπικλησιν*, was auch Cod. Monac. hat, spricht die lateinische Uebersetzung, sowie ferner die Worte *των Χριστιανων*, die bei der Lesart *πιστις* etwas sonderbar und nicht völlig motivirt sind, während sie zu der Lesart *ἐπικλησιν* vortrefflich passen, indem es in Antiochia war, wo die Jünger zuerst mit dem Namen *οἱ Χριστιανοι* bezeichnet wurden (Apg. 11, 26). Nur *ἐν πρωτοις* scheint zu *ἐπικλησις* nicht recht stimmen zu wollen, indem der Christenname nicht vornehmlich, sondern allein von Antiochia kam. Die Meinung des Verfassers war wohl entweder die, dass der Christenname an mehreren Orten, worunter Antiochia, wo er den Jüngern zuerst gegeben wurde, entstand und von diesen sich über die ganze Kirche ausbreitete, oder die, dass er sich auch von anderen Städten aus, nach denen er von Antiochia gekommen war, ausbreitete und so mittelbar auch von diesen ausging. Wäre *πιστιν* die richtige Lesart, so würde Antiochia durch *ἐν πρωτοις* als einer der Ursitze des christlichen Glaubens bezeichnet, von wo er sich über die Welt ausbreitete, was mit der Hauptstadt Syriens, der Muttergemeinde der heiden-christlichen Kirche, ja auch wirklich der Fall war.

[17]) Cod. Monac. *υἱον του Θεου.*

ἀλλ᾽ ἑνα τον προ παντων αἰωνων γεννηθεντα θεον ἐκ θεου και πατρος[18]*), ὁμοουσιον τῳ πατρι, και τον αὐτον ἐπι Αὐγουστου Καισαρος ἐκ Μαριας της παρθενου τεχθεντα· ἐχει γαρ ῥητως·*

Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας κατελθοντα και γεννηθεντα ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρθενου[19]*) και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και τα ἑξης του συμβολου.*

um[20]) et alium filium Dei, sed unum, qui ante omnia sæcula natus est, Deum ex Deo Patre, consubstantialem Patri, et eundem sub Augusto Cæsare ex Maria natum. Habet enim expressim:

Deum verum ex Deo vero, consubstantialem Patri, per quem et sæcula creata sunt et omnia facta, qui propter nos venit et natus est ex Maria sancta virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et reliqua symboli.

In diesen Worten haben wir also ein Bruchstück des zweiten Artikels des Taufsymbols der Kirche zu Antiochia, sowie es noch im Jahre 428 oder 429 lautete[21]).

18) Andere, aber falsche Lesart *ἐκ θεου ἀπο του πατρος*, die sich auch in Cod. Monac. findet. Die lateinische Uebersetzung hat „ex Deo patre“.

19) Cod. Monac. *της ἁγιας παρθενου.*

20) Bei Coleti steht „imum, quia“, was wohl nur Druckfehler ist.

21) Walch äussert in der Hist. der Ketzereien Th. V S. 371, der Verfasser des Aufsatzes beschuldige Nestorius der Abweichung von der nicänischen Glaubensformel. Dies ist, wie die Worte *μερος του μαθηματος της ἐκκλησιας των Ἀντιοχεων* zeigen, ein Irrthum. Was Walch irre geführt hat, sind wohl theils Worte wie *Θεου υἱον, ἀλλ᾽ ἑνα τον — γεννηθεντα θεον ἐκ θεου ὁμοουσιον τῳ πατρι* und besonders *θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ — τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας κατελθοντα*, oder dass das vom Verfasser des Aufsatzes mitgetheilte Bruchstück so stark mit dem entsprechenden Theile des Nicänums übereinstimmt, indem Vieles aus diesem in das Antiochenum aufgenommen worden war; theils ist es wohl auch der Umstand, dass der Verfasser des Aufsatzes, unmittelbar nachdem er das Bruchstück aus dem Antiochenum mitgetheilt hat, um zu zeigen, dass Nestorius von der Lehre der alten ehrwürdigen antiochenischen Bischöfe und der antiochenischen Kirche abgefallen sei,

Vergleichen wir dieses Bruchstück mit dem entsprechenden Passus in Cassians lateinischer Uebersetzung der beiden ersten Artikel des Antiochenums: Deum verum ex Deo vero, homousion Patri, per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta. Qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato", so finden wir das Beide wesentlich übereinstimmen. Die einzigen Differenzen zwischen ihnen sind, dass Cassian „venit", (ἐλϑοντα) und „ex Maria virgine" hat, während wir im Aufsatze κατελϑοντα („descendit") und ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρϑενου oder της ἁγιας παρϑενου „ex Maria sancta semper virgine" oder „ex Maria sancta virgine")[22] finden.

Was die erste Differenz betrifft, so hat sie, wie kaum zu bezweifeln, darin ihren Grund, dass das ganz ungewöhnliche ἐλϑοντα[22]) in dem griechischen Text von Abschreibern in das gewöhnliche, in allen griechischen Symbolen, auch i dem allgemein bekannten Nicänum, vorkommende κατελϑοντα verwandelt ward. Hiefür spricht der Umstand, dass auch der lateinische Uebersetzer des Aufsatzes „venit" hat. Dass dieser und Cassian κατελϑοντα gelesen und dieses Wort durch „venit" wiedergegeben haben sollten, ist sehr unwahrscheinlich, und zwar um so unwahrscheinlicher, als die lateinischen Uebersetzungen des Symbols des Märtyrer Lucian, des Nicänums und des Nicäno-Constantinopolitanums das Wort κατελϑοντα in diesen Bekenntnissen ausnahmslos durch „descendit" wiedergegeben[23]). Dass nicht schon der Verfasser des Aufsatzes ἐλϑοντα in κατελϑοντα verändert hat, folgt aus dem „venit" der alten lateinischen Uebersetzung, und dass die Differenz sich daher schreiben sollte, dass man in der antiochenischen Kirche selbst erst ἐλϑοντα und dann κατελϑοντα brauchte, ist kaum zu glauben.

Was die zweite Differenz betrifft, so kann sie in verschiedener Weise erklärt werden.

eine Stelle aus einer Schrift des berühmten Bischofs Eustathius von Antiochia anführt und dabei diesen Mann als einen der 318 bezeichnet, die in jener grossen und heiligen Synode zusammengekommen waren.

[22]) Es findet sich in keinem anderen griechischen oder lateinischen Symbol. Nur das epiphanische ἠλϑε γαρ, ἠλϑεν ὁ μονογενης και οὑτως ἐχει ἡ μητηρ ἡμων Ἐκκλησια (Epiph. expos. fid. n. 14 Opp. T. 1 p. 1096 ed. Pet.) kann damit verglichen werden.

[23]) S. Hahn, a. a. O. S. 102. 108. 113. 179. und vgl. auch noch S. 186. 189. 190.

Man kann erstens annehmen, dass *της ἁγιας* und *της ἀει* von Abschreibern hinzugefügt worden sind. Hiefür spricht, dass der Verfasser der lateinischen Uebersetzung in seinem Manuskript nur *της ἁγιας παρϑενου* oder *της ἁγιας της παρϑενου* [24]) gelesen zu haben scheint, dass auch Cod. Monac. nur *της ἁγιας παρϑενου* hat, und dass es sich sehr leicht erklären lässt, wie ein Abschreiber oder wie Abschreiber aus *ἐκ Μαριας της παρϑενου* theils *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρϑενου* (oder *ἐκ Μαριας της ἁγιας της παρϑενου*), theils *ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρϑενου* machen konnten. Ausdrücke wie *ἡ ἁγια παρϑενος* und *ἀειπαρϑενος* wurden ja nämlich ganz allgemein von der Maria gebraucht, insbesondere seit dem nestorianischen Streite, der dazu diente das Ansehen der Maria in hohem Grade zu steigern; man nannte fast ihren Namen nicht ohne jedenfalls den ersteren binzuzufügen. Hiezu kommt noch, dass, wie wir gesehen haben, auch höchst wahrscheinlich das *ἐλϑοντα* des antiochenischen Symbols von einem Abschreiber oder einzelnen Abschreibern in *κατελϑοντα* verwandelt wurde [25]).

Man kann aber ferner auch annehmen, dass die Zusätze *της ἁγιας* und *της ἀει* von dem Verfasser des Aufsatzes hinzugefügt worden

24) Dass er willkührlich *ἀει* sollte unübersetzt gelassen haben, oder dass er dies gethan haben sollte, weil *ἀειπαρϑενος* sich in der lateinischen Sprache nicht gut, d. h. nicht durch ein Wort wiedergeben liess (es wird immer durch „semper virgo“ ausgedrückt), ist sehr unwahrscheinlich und zwar um so mehr, als Cod. Monac. zeigt, dass es in griechischen Handschriften fehlt; und zu der Annahme, dass „semper“ in den Handschriften der alten lateinischen Uebersetzung sollte ausgefallen sein, ist kein Grund vorhanden.

25) In den Worten, die dem Citate unmittelbar vorangehen (*ὁτι οὐκ οἰδεν—τεχϑεντα*. und worin der Verfasser schon das erste und zweite Glied des zweiten Artikels im Antiochenum im Sinne hat, worin er schon auf diese Worte zielt, ja sie zum Theil fast citirt (vgl. insbesondere *τον προ παντων αἰωνων γεννηϑεντα ϑεον ἐκ ϑεου πατρος —, ὁμοουσιον τῳ πατρι* mit „ex eo natum ante omnia sæcula —, homousion Patri“ bei Casaian), heisst es bloss *ἐκ Μαριας της παρϑενου* (s. ob. S. 77.) Doch kann man daraus nicht mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser auch im Citate nur diese Worte gehabt hat, da er in den Worten *ὁτι οὐκ οἰδεν – τεχϑεντα* doch die Worte des Antiochenums nicht streng citirt. In einer freien Wiedergabe des zweiten Gliedes des zweiten Artikels im Antiochenum war die Auslassung von *της ἁγιας* und *ἀει* und die Beibehaltung nur des einfachsten Ausdrucks ganz natürlich.

sind, indem es ihm nicht darauf ankam, sich in seinem Citate ganz streng an den Wortlaut des antiochenischen Taufbekenntnisses zu halten, und indem ihm die Prädikate ἁγια und ἀειπαρϑενος unwillkürlich in die Feder kamen. Sie wurden ja so häufig von der Maria gebraucht, sie waren ja, jedenfalls das erstere, stehend von ihr, und er muss ja ein grosser Verehrer von ihr und ein Eiferer auch für ihre Ehre und ihr Ansehn gewesen sein[26]). Möglich auch, dass nur der Zusatz της ἁγιας von ihm herrührt, während der Zusats ἀει — einem Abschreiber oder einigen Abschreibern angehört, da dieser ja nicht gleich jenem sich in allen Handschriften findet, indem ihn der alte lateinische Uebersetzer nicht gelesen hat, und er im Cod. Monac. fehlt. Doch sind diese beiden Annahmen nicht ganz so wahrscheinlich, wie die erste, da der Verfasser des Aufsatzes nach dem Ausdruck ἐχει γαρ ῥητως die Absicht gehabt hat das Bruchstück des Antiochenums, das er anführen wollte, Wort für Wort zu citiren, und da seine ganze Rede den Eindruck macht, dass er das antiochenische Symbol sehr genau kannte[27]).

Endlich kann man aber auch annehmen, dass της ἁγιας und ἀει —, die sich beide in Epiphanius's längerem Taufbekenntniss und in der dem Athanasius zugeschriebenen Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον finden, dem antiochenischen Symbol selbst angehört haben. Da müsste entweder Cassian das zweite Glied des zweiten Artikels dieses Symbols weniger genau citirt, oder das Antiochenum sich im Laufe der Zeit etwas verändert haben. Cassian, der ja, als er seine Schrift gegen den Nesto-

[26]) Es ist bekannt, wie sehr das ausserordentliche Ansehn, worin Maria schon im Anfang des fünften Jahrhunderts in der Kirche stand, zu der grossen Ungunst beitrug, welcher Nestorius's Behauptungen augenblicklich in Constantinopel begegneten, insbesondere beim Volke. Man fand auch Marias Ehre und Ansehn durch sie gekränkt. Um ein Prädikat der Maria, ϑεοτοκος, drehte sich ja auch im Anfange der ganze Streit.

[27]) Dass der Verfasser das antiochenische Taufsymbol sehr wohl kennen konnte, steht nicht zu läugnen. Constantinopel var in den Tagen des Chrysostomus durch diesen Mann in enge Verbindung und lebhaften Verkehr mit Antiochia gekommen, und diese Verbindung und dieser Verkehr waren ganz kürzlich durch die Berufung des Nestorius, der nicht allein von Antiochia gekommen war (es hatte ihn ein antiochenischer Presbyter, Anastasius, begleitet, derselbe, der nachher bekanntlich den Ausbruch des Streites hervorrief), wieder erneuert worden.

rius verfasste, schon in einer langen Reihe von Jahren fern vom Orient gelebt hatte[28]), müsste es in einer etwas älteren, und der Verfasser des Aufsatzes in einer etwas jüngeren Gestalt vor sich gehabt haben. Die erste Annahme ist in diesem dritten Falle nicht sehr wahrscheinlich, da Cassian uns die beiden ersten Artikel des Antiochenums treu mitgetheilt hat[29]). Mehr Wahrscheinlichkeit hat dagegen die zweite. Die morgenländischen Bekenntnisse erlitten ja beständig Veränderungen, waren in einem fortwährenden Flusse, und an einer Veranlassung της ἁγιας und ἀει — zu dem ἐκ Μαριας της παρϑενου hinzuzufügen konnte es zu einer Zeit nicht fehlen, in der es einerseits Solche gab, welche die beständige Jungfrauschaft Marias und damit auch ihre vollkommene Heiligkeit läugneten, und andererseits die Verehrung der Maria in beständigem Zunehmen war[30]).

Ich halte die erste von den drei besprochenen Annahmen für die wahrscheinlichste.

Noch muss ich darauf aufmerksam machen, dass die Ausdrücke το μαϑημα της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων und το συμβολον,

[28]) Die Schrift Cassians gegen Nestorius wurde im Jahre 430 oder 431 kurz nach dem Ausbruch des nestorianischen Streites verfasst. Damals hatte Cassian sicher schon seit 15—16 Jahren in Massilia gelebt. S. „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 118 und S. 119 ff. Anmerk. 15.

[29]) Den Beweis hiefür s. in „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 124 ff.

[30]) Sollte die Nachricht bei Epiphanius, dass ein Theil von Apollinaris's Schülern annahm, dass Maria nach Jesu Geburt mit Joseph ehelichen Umgang gehabt (Epiph. Panar. hæres. 77 n. 36 und hæres. 78 n. 1 Opp. T. 1 p. 1030 und 1033 ed. Pet.), in der Wahrheit gegründet sein, so würde gerade die antiochenische Kirche Veranlassung dazu gehabt haben können της ἁγιας und besonders ἀει an den Worten ἐκ Μαριας της παρϑενου im Taufsymbol hinzuzufügen. Antiochia war nämlich ein Hauptsitz der Apollinaristen. Dort hatte Apollinaris selbst sich eine Zeit lang aufgehalten, und dort hatte ein Presbyter Vitalis eine apollinaristische Gemeinde gestiftet, zu deren Bischof ihn Apollinaris gemacht hatte (s. z. B. Walch, Ketzergesch. B. 3 S. 125 und 505 f.). Doch ist es überhaupt zweifelhaft, ob es Apollinaristen waren, welche die angeführte Ansicht hatten; ferner ist es unsicher, ob, wenn dies der Fall gewesen, die antiochenischen sie gehabt haben; endlich sollte man, wenn die antiochenische Kirche Etwas zu ihrem Symbol gegen die Apollinaristen hinzugefügt hätte, doch in ihm ganz andere Zusätze gegen sie erwarten, als ein Paar wider einen jedenfalls ganz untergeordneten Punkt in ihrer Lehre gerichtete, nämlich Zusätze, in denen ihre Hauptirrthümer zurückgewiesen werden, Zusätze, wie die in Epiphanius's längerem Taufbekenntniss und in der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον.

die der Verfasser des Aufsatzes dem Symbole giebt, von dem er ein Bruchstück mittheilt, bei der wesentlichen Uebereinstimmung oder vielmehr Identität dieses Bruchstücks mit dem entsprechenden Theile des antiochenischen Symbols, dessen zwei ersten Artikel Cassian uns überliefert, entscheidend dafür sprechen, dass dieses Symbol das Taufbekenntniss, das einzige und eigentliche Taufbekenntniss der Kirche zu Antiochia gewesen ist[31], und nicht, wie der Hauptherausgeber der Werke Cassians, Alardus Gazæus, in seiner Ausg. p. 744 behauptet hat, entweder für ein von einer der beiden im dritten Jahrhundert in Antiochia gegen Paulus von Samosata versammelten Synoden aufgestelltes Symbol oder für das von den im Jahre 363 in Antiochia unter Meletius's Vorsitz versammelten Bischöfen bestätigte und gebilligte Nicänum (eine Annahme, der Gazæus den Vorzug giebt)[32]) gehalten werden darf. *Το μαϑημα* bezeichnet ja nämlich in der griechischen Kirche das Taufsymbol als den Glauben oder das Bekenntniss, welches die Katechumenen auswendig zu lernen hatten (s. ob. S. 21 f. Anmerk. 25) und *το συμβολον* schlechthin kann nichts Anderes gewesen sein als das kirchliche Taufbekenntniss, das troz aller Differenzen im Wortlaut wesentlich eine kirchliche Taufsymbol.

II.

Hahn bemerkt in seiner „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln“ S. 56 Anmerk. 3: „Auch c. 4 (des sechsten Buches seiner Schrift gegen Nestorius) schliesst Cassianus seine Relation (der beiden ersten Artikel des Taufbekenntnisses der Kirche zu Antiochia) mit diesen Worten („Et reliqua“); für seinen Kampf gegen Nestorius bot ihm der übrige Theil des Symbols kein Moment dar, und darum unterliess er dessen wörtliche Anführung. Bis jetzt hat sich keine Quelle eröffnet, aus welcher wir den Ausfall ergänzen können.“

Wir besitzen indess eine Quelle, die uns, wenn auch nicht über den Wortlaut des ganzen dritten Artikels des antiochenischen Taufbekenntnisses, so doch über den der drei letzten Glieder desselben in Kenntniss setzt. Diese Quelle ist eine Homilie des Chrysostomus, die

31) Andere Beweise hiefür s. in „Theol. Tidsskr.“ B. 2 S. 115 ff.

32) S. gegen Alardus Gazæus Behauptung auch noch das „Theol. Tidsskr.“ a. a. O. S. 117 Anmerk. Bemerkte.

vierzigste unter seinen in Antiochia gehaltenen [33]) Homilien über den ersten Brief an die Corinthier, Opp. T. X P. 1 p. 440—49 ed. Paris. alt.. Schon Pearson hat in seiner „Exposition on the creed" (lat. Uebers. „Expositio symboli apostolici", Frankf. a. d. Oder 1691 p. 683) eine Stelle aus n. 1 dieser Homilie angeführt, an der die Worte εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν als ein Glied und anscheinend als das letzte Glied des antiocheuischen Taufsymbols citirt werden, und aus dieser Stelle die Folgerung gezogen, dass das Taufbekenntniss, auf welches Chrysostomus zielt, mit der Auferstehung der Todten geschlossen habe. Dasselbe habe ich mit und nach ihm in meiner ob. S. 72 angeführten Abhandlung („Theol. Tidsskr." B. II S. 151 ff.) gethan. Heurtley hat jedoch in seiner „Harmonia symbolica" [34]) p. 39 auf eine zweite

[33]) S. Montfaucons „Præf. ad Homilias Chrys. in binas ad Corinthios epistolas" § II 1, Opp. T. X. P. 1 p. 6. ed. Paris. alt. „Non abs re fuerit", sagt Montf. a. a. O., „hic referre, qua permotus occasione Chrysostomus in Homilia vigesima prima se Antiochiæ concionare declaraverit (a. a. O. p. 218 seqq.). Divites multi erant in istac urbe avari neque ad stipem pauperibus erogandam propensi. Isti inopes quosque obvios ne teruncio quidem oblato abigebant. Illi vero, ut opulentos illos flecterent, dira quæque tentabant. Alii filios excæcare, ut ad commiserationem moverent; alii spectaculi causa detritorum calceorum coria mandere, alii acutos claves in caput infigere; hi aquis gelu concretis nudo ventro immorari; illi his etiam absurdiora et acerbiora sustinere. Hujusmodi vero spectaculis illi opibus circumfluentes commoti pecuniam largiter effundebant iis, quos obsecrantes antea repulerant. Illos autem acerrime, ut par erat, insectatur S. doctor; utque exemplo illos ad meliorem frugem reducat, Antiochenos illos priscos in memoriam revocat, qui temporibus apostolicis floruerant et qui, primi Christianorum nomine appellati, bona sua largiter in pauperum et ecclesiarum usum effundebant; ut hinc hodiernis pudorem incuteret. Quia vero divites illi inopes et mendicos ad Ecclesiam Antiochenam, quæ amplissimis reditibus instructa erat, remittere solebant, obnititur ille aitque stipem ab Ecclesia erogatam opulentis nihil meriti conferre, nisi et ipsi largiter spargerent. In quadam autem concione superioribus inserta Tomis dixerat ille, Ecclesiam Antiochenam ex proventu suo inopes, viduas et virgines ad ter mille numero quotidie alere. Has igitur conciones in Epistolam primam Antiochiæ habitas fuisse ex ipsius Chrysostomi testimonio certo constat".

[34]) „Harmonia symbolica. a collection of creeds belonging to the anciant western church, and to the mediavel english church, arranged in chronological order, and

Stelle aus n. 2 derselben Homilie hingewiesen, an der Chrysostomus die drei letzten Glieder des dritten Artikels citirt, und aus der zu ersehen ist, dass das antiochenische Taufbekenntniss mit dem ewigen Leben geschlossen hat, und dass die Worte des Kirchenvaters an der ersten Stelle, welche zu fordern scheinen, dass die Auferstehung der Todten das letzte Glied des Antiochenums gewesen sei, anders zu erklären sind [35]).

Ich führe hier beide Stelle in der Weise an, dass ich auch den Inhalt des der ersten Vorangehenden angebe und mich bei der Citation selbst nicht auf die von Pearson und Heurtley allegirten Worte beschränke, sondern auch deren nächste Umgebungen mitcitire, und lasse dann auf meine Inhaltsangaben und Citate eine Reihe Bemerkungen folgen.

Chrysostomus beginnt seine Homilie, welche die Worte *Ἐπει τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι ὑπερ των νεκρων, εἰ ὁλως νεκροι οὐκ ἐγειρονται; τι και βαπτιζονται ὑπερ των νεκρων;* in 1 Cor. 15, 29 zu ihrem Gegenstande hat, damit, dass er die marcionitische Auffassung der angeführten Worte widerlegt und das Lächerliche in der aus dieser Auffassung geflossenen marcionitischen Praxis hervorhebt. Dann geht er zur Darlegung seiner eigenen Auffassung derselben über und äussert bei dieser Gelegenheit Folgendes: *Ἀλλ᾽ ἱνα μη ἐπι πλεον τα ἀραχνιδια διακοπτοντες ματαιοπονωμεν, φερε της ῥησεως ταυτης την δυναμιν ὑμιν ἀναπτυξωμεν. Τι οὐν φησιν ὁ Παυλος; Πρωτον δε ἀναμνησαι βουλομαι τους μεμυημενους ὑμας ῥησεως, ἡν κατα την ἑσπεραν ἐκεινην οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν, και τοτε ἐρω και το του Παυλου· οὑτω γαρ ὑμιν και τουτο ἐσται σαφεστερον. Μετα γαρ τα ἀλλα παντα τουτο προστιθεμεν, ὁ νυν ὁ Παυλος λεγει. Και βουλομαι μεν σαφως αὐτο εἰπειν, οὐ τολμω δε δια τους ἀμυητους· οὑτοι γαρ δυσκολωτερον ἡμιν ποιουσι την ἐξεγησιν, ἀναγκαζοντες ἠ μη λεγειν σαφως, ἠ εἰς αὐτους ἐκφερειν τα ἀποῤῥητα.*

after the manner of a Harmony. By Charles A. Heurtley, D. D., Margaret Professor of Divinity, and Canon of Christ Church". Oxford 1858.

[35]) Ich verdanke die Hinweisung auf diesen Thatbestand und auf das mir früher unbekannte Heurtleysche Buch, das zuerst auf ihn aufmerksam gemacht hat, einer kleinen Schrift des Prof. Fr. Hammerich: „Om vort apostoliske Symbols Oprindelighed", Kopenhagen 1864.

Πλην ἀλλ᾽ ὡς ἀν οἱος τε ὠ συνεσκιασμενως ἐρω. Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν των μυστικων ῥηματων ἐκεινων και φοβερων και τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχϑεντων δογματων και τουτο προς τῳ τελει προστιϑεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν, και ἐπι τῃ πιστει ταυτῃ βαπτιζομεϑα. Μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων τοτε καϑιεμεϑα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων[36]. *Τουτο τοινυν*

[36]) Chrysostomus hat in den angeführten Worten offenbar die „redditio symboli“ vor dem eigentlichen Taufact vor Augen. Dies erhellt aus einem dreifachen Umstand. — 1. Es ist klar, dass Chrysostomus mit den Worten *μετα γαρ την ἀπαγγελιαν των μυστικων ῥηματων ἐκεινων και φοβερων* auf die Abrenunciation und mit den darauf folgenden Worten *και τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχϑεντων δογματων* auf die Ablegung des Taufbekenntnisses zielt. Nun aber fand die Abrenunciation in der griechischen Kirche nicht unmittelbar vor der „interrogatio de fide“ und dem Taufact, sondern schon früher in Verbindung mit und unmittelbar vor der Ablegung des Taufbekenntnisses statt (S. Euch. Græc. ed. Goar p. 340 seqq. Pariserausgabe von 1647, Constitt. apost. 7, 39 seqq. und Cyrills Katechesen Katech. XIX). — 2. Chrysostomus sagt zwei Mal, dass den Katechumenen befohlen werde, den Glauben an die Auferstehung zu bekennen (*ἡν [ῥησιν] — οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν —. Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν κ. τ. λ. και τουτο — προστιϑεμεν — κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν*), und späterhin, dass der Mystagog ihnen befehle den Glauben an das ewige Leben zu bekennen (*Εἰτα κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*). Nun aber wurden in der griechischen Kirche die Katechumenen nur bei der auf die *ἀποταξις* folgenden, aus der *συνταξις* im engeren Sinne und aus der Ablegung des Bekenntnisses bestehenden *συνταξις* im weiteren Sinne unmittelbar vor dem eigentlichen Taufact (öfter) aufgefordert den Glauben zu bekennen, wurde es ihnen nur bei dieser Gelegenheit (öfter) befohlen, das Bekenntniss abzulegen. So sagt z. B. in der „formula *ἀποταξεως και συνταξεως*“, die wir im Euch. Græc. a. d. a. O. finden, der constantinopolitanische Patriarch zu den Katechumenen: — *ὁ λεγω, τουτο και ὑμεις λεγετε* „*Και συνταssομαι τῳ Χριστῳ και πιστευω εἰς ἑνα ϑεον παντοκρατορα κ. τ. λ.* (das Nicäno-Constantinopolitanum). Vgl. auch die Worte: *τοτε* (unmittelbar nach der *ἀποταξις*) *σοι ἐλεγετο εἰπειν·* (Touttée: „Tunc tibi imperatum est dicere“) *πιστευω εἰς τον πατερα και εἰς τον υἱον και εἰς το ἁγιον πνευμα, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* in Cyrills Katechesen, Katech. XIX n. 9. Beim Taufact selbst ward dagegen in der griechischen Kirche

ἀναμιμνήσκων ὁ Παυλος ἐλεγεν· Εἰ μη ἐστιν ἀναστασις, τι και βαπτιζῃ ὑπερ των νεκρων; τουτεστι των σωματων.

entweder das Bekenntniss dem Baptizomenen in fragender Form vorgelegt (s. s. B. Cyrills Katecheeen, Katech. XX n. 4), oder fand weder eine Aufforderung oder ein Befehl, noch ein Fragen Statt, sondern bekannte der Katechumen den Glauben an die drei göttlichen Personen nur dadurch, dass er des Baptizators Aussprechen der Tauformel mit einem Ἀμην nach jedem der drei göttlichen Namen begleitete. — 3. Chrysostomus sagt, dass die Ablegung des Bekenntnisses, von dem er spricht, am Abend geschah (πρωτον δε ἀναμνησαι· βουλομαι — ὑμας ῥησεως, ἡν κατα την ἑσπεραν ἐκεινην οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν). Aber der eigentliche Taufact fand in der griechischen Kirche nicht am Abend des Ostersonntags oder des grossen Sabbaths Statt, sondern am Morgen des Ostersonntags oder in der Nacht vom grossen Sabbath zum Ostersonntag (s. die Ausdrücke αὐριον ἐν τῃ νυκτι ἀποθνησκειν μελλετε τῃ ἁμαρτιᾳ in der angeführten „formula ἀποταξεως και συνταξεως“ im Euchologium. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass die ἀποταξις und συνταξις am Abend Statt fand, am Abend des grossen Sabbaths oder des Charfreitags (s. Euchol. a. a. O.). — Wenn Chrysostomus sagt: μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων, τοτε καθιεμεθα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων (vgl. auch die Worte και τουτο προς τῳ τελει προστιθεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν), so darf man aus diesen Worten nicht den Schluss ziehen, dass er nicht an die „redditio symboli“ gedacht hat, sondern auf die Ablegung des Taufbekenntnisses bei dem Taufact selbst zielt. Chrysostomus hat bei den Worten καθιεμεθα κ. τ. λ. den ganzen eigentlichen auf die „redditio symboli“ unmittelbar folgenden Taufact vor Augen gehabt und ihn als eine „dimissio in aquam“ bezeichnet, weil diese Handlung das Moment bei ihm war, das ihn abschloss und äusserlich am Stärksten hervortrat. Ebenso wenig darf man daraus, dass Chrysostomus sagt, er wolle die Eingeweihten (Getauften) unter seinen Zuhörern an das Wort (ῥησεως) erinnern, welches an jenem Abend die Mystagogen ihnen zu sagen befehlen, sowie aus Aeusserungen, wie die: Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν κ. τ. λ. και τουτο προς τῳ τελει προστιθεμεν —, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν und Εἰτα — κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον den Schluss sichen, dass man die Katechumenen das Taufbekenntniss nicht auf einmal ablegen liess, dass man sie nicht einmal aufforderte das ganze abzulegen, sondern sie dasselbe in der Weise ablegen liess, dass man sie vor jedem einzelnen Gliede oder doch vor gewissen einzelnen Theilen desselben aufforderte das respektive einzelne Glied oder den respektiven einzelnen Theil zu bekennen. Dagegen, dass solche ein Verfahren Statt gefunden, sprechen die oben angeführten Stellen in den apostolischen Constitutionen, im Euchologium und in Cyrills Katechesen. Der Sinn, der angeführten Worte ist, dass den Katechumenen befohlen ward, den Glauben an die Aufer-

Καὶ γὰρ ἐπὶ τούτῳ βαπτίζῃ, τοῦ νεκροῦ σώματος ἀνάστασιν πιστεύων, ὅτι οὐκέτι μένει νεκρόν. Καὶ σὺ μὲν διὰ τῶν ῥημάτων λέγεις νεκρῶν ἀνάστασιν· ὁ δὲ ἱερεύς, ὥσπερ ἐν εἰκόνι τινί, ὅπερ ἐπίστευσας καὶ διὰ τῶν ῥημάτων ὡμολόγησας, δεικνύσι σοι καὶ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν. Ὅταν γὰρ χωρὶς σημείου πιστεύῃς, τότε σοι καὶ τὸ σημεῖον παρέχει· ὅταν τὰ σαυτοῦ ποιήσῃς, τότε καὶ ὁ θεός σε πληροφορεῖ. Πῶς καὶ τινι τρόπῳ; Διὰ τοῦ ὕδατος. Τὸ γὰρ βαπτίζεσθαι καὶ καταδύεσθαι, εἶτα ἀνανεύειν, τῆς εἰς ᾅδου καταβάσεώς ἐστι σύμβολον καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀνόδου. Διὸ καὶ τάφον τὸ βάπτισμα ὁ Παῦλος καλεῖ, λέγων· Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον. Ἀπὸ τούτου καὶ τὸ μέλλον ἀξιόπιστον ποιεῖ, τῶν σωμάτων λέγω τὴν ἀνάστασιν. Τοῦ γὰρ σῶμα ἀναστῆσαι πολλῷ μεῖζον τὸ ἁμαρτήματα ἀφανίσαι. Nachdem Chrysostomus dann den Satz, dass es etwas viel Grösseres sei Sünden zu tilgen als den Leib aufzuerwecken mit dem Worte des Herrn in Matth. 9, 5 f. begründet und hierauf (n. 2 Anfang) den Einwand, dass es nicht so schwer sein könne Sünden zu vergeben, da ja auch Könige und Fürsten dies vermöchten, durch die Bemerkung widerlegt hat, dass diese nur von der gegenwärtigen Strafe, aber nicht von der Sünde befreien können, denn dieses thue allein Gott, spricht er aus, dass Gott dies durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, ausrichte. In dieser, sagt er, dies ausführend, berühre die Gnade die Seele selber und reisse aus ihr die Sünde mit der Wurzel aus. Deshalb sei die Seele des von einem König Freigesprochenen schmuzig anzuschauen, die des Getauften dagegen reiner als die Sonnenstrahlen, und so beschaffen, wie sie war, als sie im Anfang gezeugt ward, oder vielmehr noch viel besser, denn sie geniesse des Geistes, der sie von allen Seiten her entflamme und

stehung der Todten und das ewige Leben zu bekennen, **indem** ihnen befohlen ward das ganze Glaubensbekenntniss abzulegen, wovon auch die Auferstehung der Todten und das ewige Leben Glieder ausmachten, die beiden letzten Glieder. Doch liegt in ihnen wohl noch etwas mehr, nämlich, dass der Mystagog den Katechumenen in **der** Weise das Bekenntniss abzulegen befahl, dass sie das von ihm langsam Glied für Glied vorgesagte, nachsprachen (s. die oben aus dem Euchol. Græc. angeführten Worte). Durch diese Annahme geschieht den Worten des Chrysostomus vollkommen Genüge.

ihre Heiligkeit vermehre. Wie Gold und Silber geschmolzen und dadurch wieder neu und rein gemacht werde, so schmelze der heilige Geist die Sünde in der Taufe wie in einem Glutofen, und verzehre er in ihr ihre Sünden und bewirke dadurch, dass sie reiner glänze als jegliches reine Gold. Dann fährt er fort: *Και την των σωματων δε ἀναστασιν ἀξιοπιστον κἀντευϑεν σοι παλιν δεικνυσιν οὐσαν. Ἐπειδη γαρ ἡ ἁμαρτια τον ϑανατον εἰςηγαγε, της ῥιζης ξηρανϑεισης, οὐδεν δει λοιπον ἀμφιβαλλειν ὑπερ της του καρπου ἀπωλειας. Δια τουτο προτερον εἰπων ἁμαρτιων ἀφεσιν, τοτε ὁμολογεις και νεκρων ἀναστασιν, ἐντευϑεν και εἰς ἐκεινο χειραγωγουμενος. Εἰτα ἐπειδη οὐκ ἀρκει το ὀνομα της ἀναστασεως δειξαι το παν (πολλοι γαρ ἀνασταντες παλιν ἀπηλϑον, ὡς οἱ ἐν τῃ Παλαιᾳ, ὡς Λαζαρος, ὡς οἱ ἐν τῳ καιρῳ του σταυρου), κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον, ἱνα μηκετι ϑανατον ὑποπτευσῃ τις μετα την ἀναστασιν ἐκεινην*[37]).

Aus den beiden mitgetheilten Stellen erhellt, dass die drei letzten Glieder des dritten Artikels im Antiochenum etwa gelautet haben *και εἰς ἁμαρτιων ἀφεσιν και εἰς νεκρων ἀναστασιν και εἰς ζωην αἰωνιον.*

Και ging wohl nicht bloss dem letzten Gliede (*κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*), sondern auch dem drittletzten und vorletzten voran. Vgl. das jerusalemische Taufbekenntniss (*και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς μιαν ἁγιαν καϑολικην ἐκκλησιαν και εἰς σαρκος ἀναστασιν* —), das längere epiphanische Taufbekenntniss (*και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν νεκρων — και εἰς βασιλειαν οὐρανων* —), das Taufbekenntniss in Constitt. apost. 7, 41 (*εἰς σαρκος ἀναστασιν και εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων και εἰς βασιλειαν οὐρανων* —) und das

[37]) Vgl. noch zwei Stellen weiterhin in n. 2, die Stellen *τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι, φησι, ὑπογραψαντες μεν ἀναστασιν σωματων νεκρων, οὐ λαμβανοντες δε, ἀλλ᾽ ἀπατωμενοι; τι δε ὁλως και της ὁμολογιας ταυτης ἐδει, εἰ το ἐργον μη εἱπετο;* und *Παλιν τον περι της ἀναστασεως και δια τουτων κατασκευαζων λογον. Τις γαρ ἀν ἑλοιτο, φησι, τοσουτους ὑπομενειν ϑανατους, ἀναστασεως οὐκ οὐσης οὐδε ζωης μετα ταυτα.*

Bekenntniss des Arius (*και εἰς σαρκος ἀναστασιν, και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος, και εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν κ. τ. λ.*)[38]. Die Glieder des dritten Artikels müssen in den griechischen Taufbekenntnissen ziemlich allgemein durch *και* mit einander verbunden gewesen sein.

Ebenso ging nach den Worten *ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν* und *κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*, sowie nach der Analogie aller uns erhaltenen griechischen Taufbekenntnisse[39]) mit Ausnahme des kürzeren epiphanischen und des Nicäno-Constantinopolitanum die Präposition *εἰς* allen drei Gliedern des Antiochenum voran. Die Beziehung von *εἰς* vor dem Gliede vom heiligen Geist auch auf die übrigen Glieder des zweiten Artikels und die Wiederholung desselben vor jedem Gliede gehört überhaupt zum Typus der griechischen Tauf- und Glaubensbekenntnisse.

Da Chrysostomus an den beiden Stellen die Genitive *ἁμαρτιων* und *νεκρων* voranstellt, so haben, wie es scheint, das drittletzte und vorletzte Glied im Antiochenum *και εἰς ἁμαρτιων ἀφεσιν* und *και εἰς νεκρων ἀναστασιν* gelautet. Doch ist dies nicht ganz sicher. Denn einmal würde *ἁμαρτιων ἀφεσιν* in den griechischen Bekenntnissen und in den altkirchlichen Bekenntnissen überhaupt ohne Analogie dastehen[40]), und kommt in ihnen wohl öfter *εἰς σαρκος ἀναστασιν*, aber nicht *εἰς νεκρων ἀναστασιν* vor[41]), und sodann braucht Chrysostomus troz seines *ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν*,

[38]) Doch fehlt *και* in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* (s. ob. S. 3), sowie in dem philippopolitanischen Symbol in der Form, die es in den Fragmenten des Hilarius in der Pariser Ausgabe seiner Werke von 1652 hat („in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem, in vitam æternam") und in Charisius's Bekenntniss (*εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς ζωην αἰωνιον*.

[39]) Sowie auch in dem Philippopolit. a. a. O., in dem Bekenntniss des Arius und in dem des Charisius.

[40]) In Constitt. apost. 7, 41 heisst es *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, im Hierosolymit., dem kürzeren Bekenntniss des Epiphanius und im Nic.-Const. *ἐν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in der *Ἑρμ. εἰς το συμβ. ἐν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων* und im Philippopolit. a. a. O. „in remissionem peccatorum". In den occidentalischen Bekenntnissen ist die Wortstellung „remissionem peccatorum" ganz allgemein.

[41]) Nur Alexander von Alexandrien hat *ἡ ἐκ νεκρων ἀναστασις*.

— *του νεκρου σωματος αναστασιν πιστευων*, — *και συ μεν δια ρηματων λεγεις νεκρων αναστασιν*, — *των σωματων λεγω την αναστασιν*, — *την των σωματων δε αναστασιν*, — *τοτε ὁμολογεις και νεκρων αναστασιν* und *ειπων· ἁμαρτιων ἀφεσιν* den Wortlaut der beiden Glieder nicht völlig genau angegeben zu haben. Doch hat *νεκρων αναστασιν* mehr für sich als *ἁμαρτιων ἀφεσιν*, indem Chrysostomus *αναστασιν* so constant nachstellt (an sechs Stellen, von denen drei mehr oder weniger den Character von Citaten haben [42]), und dieses Wort in allen den griechischen Symbolen die *σαρκος αναστασιν* haben [43]), die zweite Stelle einnimmt [44]), während *ἀφεσιν ἁμαρτιων* nur einmal bei Chrysostomus vorkommt *ειπων ἁμαρτιων ἀφεσιν* und, wie schon gesagt, ohne irgend welche Analogie ist.

Dass das vorletzte Glied im Antiochenum nach den beiden Stellen *και εἰς νεκρων αναστασιν* und nicht *και εἰς σαρκος αναστασιν* gelautet, ist nicht zu bezweifeln. Chrysostomus hat auch nicht an einer von den sieben oben und in Anmerk. 37 angeführten Stellen *σαρκος*, sondern immer nur entweder *νεκρων* oder *του νεκρου σωματος* oder *σωματων* oder *σωμα (το γαρ σωμα αναστησαι)* und an den drei Stellen, wo er das vorletzte Glied des dritten Artikels mehr oder weniger förmlich citirt, *νεκρων*, und *νεκρων* ist auf dem Gebiete der griechischen Taufbekenntnisse durchaus nicht ohne Analogie, indem die beiden Taufbekenntnisse des Epiphanius, die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*, das Nicäno-Constantinopolitanum und das Nestorianum *αναστασιν νεκρων* haben [45]), während sich im jerusalemischen Taufsymbol und in dem Taufsymbol in den apostolischen Constitutionen,

[42]) Nur in der ersten von den beiden in Anmerk. 37 angeführten Stellen heisst es *αναστασιν σωματων νεκρων*.

[43]) Hierosolymit., Const. apost. 7, 41, Epiph. 1 und 2, *Ἑρμ. εἰς το συμβ.*, Nic.-Const., Antioch. 1, Philippoplit. und das Bekenntniss des Arius.

[44]) Auch die lateinischen setzen fast durchweg carnis voran resurrectionem. Eine Ausnahme scheinen nur Augustin in „Sermo 215 in redditione Symboli" („per ipsum resurrectionem credimus carnis", — „quo remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam æternam — apprehendere valeatis" n 8 und 9) und Venantius Fortunatus („resurrectionem carnis") zu machen.

[45]) Vgl. auch das *Μετα ταυτα και την ἐκ νεκρων αναστασιν οἰδαμεν* in Alexander von Alexandriens Mittheilungen, sowie das „sed et quia erit tempus

sowie in dem ersten athanasianischen Synodalsymbol (*πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως*), in dem Philippopolitanum a. a. O. („carnis resurrectionem"), in Arius's und in Charisius's Bekenntnissen (*εἰς σαρκος ἀναστασιν*) *σαρκος* findet, was auch alle abendländischen Taufbekenntnisse haben [46]).

Dass das Antiochenum nicht mit der Auferstehung der Todten, sondern mit dem ewigen Leben geschlossen, davon lässt der Schluss der zweiten Stelle (vgl. auch die zweite von den beiden in Anmerk. 37 angeführten Stellen) keinen Zweifel übrig. Nur dass kann die Frage sein, wie Chrysostomus sich an der ersten so ausdrücken konnte, dass man, auf sie allein sehend, glauben muss, die Auferstehung der Todten habe ihr Schlussglied gebildet. Man wird zuerst sagen müssen, dass Chrysostomus *παντα* in *μετα γαρ τα ἀλλα παντα τουτο προστιϑεμεν, ὁ νυν ὁ Παυλος λεγει* nicht ganz streng von ausnahmslos Allem, sondern von fast Allem oder so gut wie Allem gebraucht hat; dass der Kirchenvater ebenso in den Worten *Μετα γαρ τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχϑεντων δογματων και τουτο προς τῳ τελει προστιϑεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν, και ἐπι τῃ πιστει ταυτῃ βαπτιζομεϑα* nicht vom absoluten, dem

resurrectionis mortuorum" in Origenes's Relation der Glaubensregel, De princip. Lib. I præf. § 5.

46) Auch Tertullian hat in seiner Relation der Glaubensregel in „de velandis virginibus" c. 1 „carnis resurrectio". In der Relation in „de præscriptt. hæret." hat er „carnis restitutio". In Novatians Relation der Glaubensregel finden wir statt „caro" „corpora" („qui — Sp. sanctus — id agens in nobis ad æternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat —. Erudiuntur enim in illo et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere, dum ad decreta ipsius discunt se moderanter temperare"), in der ersten von den Damasus beigelegten Glaubensformeln „corpora" und „caro" neben einander („resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus, sicut et ipse in eadem carne, in qua natus et passus et mortuus est, resurrexit, et animas cum hac carne vel corpora nostra accepturos ab eo" &c.), in der andern bloss „caro" („ab eo resuscitandos die novissimo in hac carne, qua nunc vivimus"), in der Glaubensregel, welche das im Jahre 400 in Toledo gegen die Priscillianisten gehaltene Concil aufgestellt hat und in dem athanasianischen Symbol „corpora" („S. q. d. v. er. corpora humana non resurgere post mortem a. s.", „ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis").

Taufacte ganz unmittelbar vorangeheuden Schlusse des Taufbekenntnisses, von seinem ihm ohne Dazwischentreten von irgend etwas Anderem, von noch einem Gliede des Symbols, voraufgehenden Schlusse redet, sondern von einem Schlusse in etwas weiterem Sinne; dass endlich Chrysostomus μετα in Μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων τοτε καθιεμεθα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων nicht urgirt wissen wollte. Sodann aber wird man wohl auch noch darauf hinzuweisen haben, dass die beiden Glieder von der Auferstehuug der Todten und dem ewigen Leben auf das Engste zusammenhängen und mit einander den das Bekenntniss der christlichen Hoffnung aussprechenden Schluss des Symbols bilden, und dass daher das zweite Glied schon in dem ersteu liegt und mit ihm gesetzt ist, so dass, wenn dieses, stillschweigend auch jenes genannt wird.

Wir stossen in der sechsten Homilie des Chrysostomus über den Brief an die Colossenser auf eine Aeusserung, nach der das ewige Leben einen Bestandtheil des Taufbekenntnisses ausgemacht haben muss, das Chrysostomus dort vor Augen gehabt hat. In der sehr merkwürdigen n. 4 der angeführten Homilie, worin der Kirchenvater alle Handlungen unmittelbar vor, bei uud gleich nach der Taufe, alle Handlungen von der ἀποταξις und συνταξις an bis zum Gebet des Herrn und zum Abendmahl in der Absicht durchgeht zu zeigen, dass, nachdem der Herr die Handschrift getilgt, die uns anging (Col. 2, 14), eine nene Handschrift oder vielmehr ein neuer Bund zu Staude gekommen sei, der von einer gauz anderen, höheren Art und Natur sei als der alte Gesetzesbund und der Bund mit Adam, — in dieser n. sagt er nämlich: Ἀλειφεται, ὡςπερ οἱ ἀθληται εἰς σταδιον ἐμβησομενοι. Ἁμα γαρ τικτεται, και οὐ καθαπερ ἐκεινος ὁ πρωτος κατα μικρον, ἀλλ' εὐθεως· οὐ καθαπερ οἱ ἱερεις το παλαιον την κεφαλην μονον, μαλλον δε μειζονως. Ἐκεινος μεν γαρ την κεφαλην, το οὐς το δεξιον, την χειρα [47]), ἱνα και προς ὑπακοην και ἐργα ἀγαθα αὐτον διεγειρῃ· οὑτος δε το παν· οὐ γαρ διδαχθησομενος ἐρχεται μονον, ἀλλα και ἀθλησων και γυμνασθησομενος εἰς ἑτεραν ἀναγεται κτισιν. Ὁταν γαρ ὁμολογῃ εἰς ζωην αἰωνιον,

[47]) Ex. 29, 7. 20. Lev. 8, 12. 23 f.

ὡμολογησεν ἑτεραν κτισιν[48]) (Opp. T. XI P. 2 p. 426 ed. Paris. alt.).

Wäre nun das Taufbekenntniss, auf das Chrysostomus in diesen Worten zielt, das antiochenische, so fänden wir auch in ihnen ein Bruchstück dieses Symbols und einen Beweis dafür, dass es mit dem ewigen Leben geschlossen. Allein das Taufsymbol, das Chrysostomus an der angeführten Stellen vor Augen gehabt hat, muss das constantinopolitanische gewesen sein, da Chrysostomus nach einer Stelle in Homil. III n. 4[49]) zu der Zeit, als er die Homilie über den Brief an die Colossenser hielt, nicht mehr Presbyter in Antiochia, sondern schon constantinopolitanischer Patriarch war[50]), und da er natürlich da, wo er vor der constantinopolitanischen Gemeinde auf ein Glied des Taufbekenntnisses zielte, das Taufbekenntniss dieser Gemeinde und nicht sein eigenes Taufbekenntniss, nicht das Taufbekenntniss der Gemeinde, in der er selber geboren und getauft worden war, vor Augen haben musste[51]).

48) „*Denn so oft, jedesmal dass er* (die Worte: „„„ich glaube) *an das ewige Leben*“ “ *bekennt, bekannte er* (damit, eo ipso) *eine neue Creatur*“, dass er durch die Taufe zu einer neuen Creatur geworden“.

49) *Ἑως δ'ἀν ἐπι του θρονου τουτου* (dem bischöflichen Stuhl) *καθημεθα, ἑως ἀν την προεδριαν ἐχωμεν, ἐχομεν και την ἀξιαν και την ἰσχυν, εἰ και ἀναξιοι ἐσμεν. Εἰ ὁ Μωϋσεως θρονος οὑτως ἠν αἰδεσιμος, ὡς δι ἐκεινον ἀκουεσθαι* (Matth. 23, 2. 3) *πολλῳ μαλλον ὁ του Χριστου θρονος· Ἐκεινον ἡμεις διεδεξαμεθα, ἀπο τουτου φθεγγομεθα, ἀφ' ου και ὁ Χριστος ἐθετο ἐν ἡμιν την διακονιαν της καταλλαγης.*

50) Montfaucon zeigt in seinem „Monitum“ vor den Homilien über den Brief an die Colossenser aus Hom. VII n. 3, dass diese Homilien nach dem Fall des Eunuchen Eutropius im Jahre 399 gehalten worden sein müssen. S. a. a. O. p. 368.

51) Welches das Taufbekenntniss der Gemeinde zu Constantinopel am Schlusse des vierten Jahrhunderts gewesen sei, ob, wie das der Gemeinde zu Antiochia, ein älteres eigenes Localbekenntniss (mit Zusätzen aus dem Nicänum), oder ob ein aus dem älteren byzantinisch-constantinopolitanischen vervollständigtes Nicänum (s. meine Abhandlung: „Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der oriental. Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfassung des nic.-constant. Symbols“, in Rudelbachs und Guerickes Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche, Jahrg. 1857 S. 653 ff. und meine Abhandlung über das ältere, eigentliche Nicänum als orientalisches Taufbekenntniss in „Theol. Tidsskr.“ B. 3 S. 491 ff), oder ob

Wenn wir die uns von Cassian überlieferten beiden ersten Artikel des antiochenischen Taufbekenntnisses aufmerksam betrachten, so finden wir, dass dieses Taufbekenntniss sich vor den übrigen uns erhaltenen orientalischen durch eine gewisse Einfachheit auszeichnet, die es den occidentalischen näher stellt, und die ganz mit dem nüchternen, verständigen Character dieser Kirche, der sie als mit den occidentalischen geistig verwandter erscheinen lässt [52]), übereinstimmt. Das Antiochenum hat in dem ersten Gliede des zweiten Artikels nicht wie die übrigen occidentalischen Taufbekenntnisse „et in unum Dominum", sondern bloss „et in Dominum", ganz wie die occidentalischen bloss „Et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum" haben. In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels lautet es sehr einfach „qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine" (s. ob. S. 78ff.); dagegen haben die übrigen uns erhaltenen griechischen Taufbekenntnisse *σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* (Hierosolym., Nic.), *τον ἐπ' ἐσχατων ἡμερων κατελθοντα ἐξ οὐρανων και σαρκα ἀναλαβοντα και ἐκ της ἁγιας παρθενου Μαριας τεχθεντα* (Constitt.), *τον δι ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου* (Epiph. 1 und Nic.-Const.), *„er, der unsret-, der Menschen wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und vom heiligen Geist einen Körper bekam (Fleisch ward) und Mensch wurde und von der Jungfrau Maria empfangen und geboren ward* (Nestorianum; s. weiter unter Nr. V) und noch viel wortreichere, weitläufigere Explicationen (Epiph. 2 und die *Ἑρμ. εἰς το συμβ.*; s. ob.

endlich das Nicäno-Constantinopolitanum, das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, da uns das vornicänische Taufsymbol der Gemeinde zu Byzanz und Constantinopel nicht erhalten ist. Gegen die letzte der drei berührten Möglichkeiten spricht, dass das Schlussglied des Nicäno-Constantinopolitanums nicht (*και εἰς*) *ζωην αἰωνιον*, sondern *και ζωην του μελλοντος αἰωνος* lautet (doch könnte Chrysostomus frei citirt haben), und dass das Nicäno-Constantinopolitanum vor dem chalcedonensischen Concil in Orient nur ausnahmsweise bei der Taufe gebraucht wurde, indem damals das Nicänum das herrschende Taufbekenntniss war (s. die angeführten Abhandlungen und die Abhandlung über das Nicäno-Constantinopolitanum als orientalisches Taufbekenntniss in „Theol. Tidsskr." B. VII S. 281 ff., insbesondern S. 316 ff.).

52) Man denke an die Harmonie der occidentalischen und speciel der römischen Kirche mit der antiochenischen gegenüber dem Eutychianismus.

Abhandl. I). In dem Schlussglied des zweiten Artikels lautet das Antiochenum einfach „et iterum veniet judicare vivos et mortuos“, ähnlich wie die occidentalischen („inde venturus, inde venturus est, unde venturus est judicare vivos et mortuos, inde venturus est judicatnrus de vivis et mortuis, judicatnrus vivos et mortuos“); dagegen haben die übrigen uns erhaltenen Taufsymbole, das Nestorianum, das hier ganz mit dem Antiochenum übereinstimmt, und das Nicänum, das *και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους* hat, ausgenommen, noch *ἐν δοξῃ* oder *μετα δοξης* und die antimarcellischen Schlussworte *οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* [53]).

Ganz dieselbe Einfachheit und Verwandtschaft mit den occidentalischen Taufsymbolen finden wir nun auch in den drei Schlussgliedern des Antiochenums. Während das Glied von der Sündenvergebung in dem jerusalemischen Taufsymbol *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius, im Nicäno-Constantinopolitanum und im Nestorianum *ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in dem längeren epiphanischen Taufsymbol *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* [54]) und in der *῾Ερμ. εἰς το συμβ. και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων* lautet, hat das Antiochenum das einfache, sonst nur noch

[53]) Einige von ihnen haben auch noch andere Zusätze (das Taufbekenntniss in den Constitutionen den Zusatz *ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος*, das längere Taufbekenntniss des Epiphanius und die *῾Ερμ. εἰς το συμβ.* den Zusatz *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι*). Auch in den auf locale Taufsymbole mehr oder weniger zurückgehenden griechischen Synodal- und Privatsymbolen (orthodoxen und häretischen) und in den irenäischen Relationen der Glaubensregel finden wir meistens die beiden im Text angeführten Zusätze (oder doch, wie z. B. in der dem Nicänum zu Grunde liegenden und auf dem cäsareensischen Taufbekenntnisse ruhenden Glaubensformel das Eusebius von Cäsarea) einen von ihnen (den ersten) oder ihnen ähnliche noch weitläufigere und zum Theil auch noch andere. Nur Arius und Charisius haben in ihren Bekenntnissen einfach *και παλιν ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους*. — Vgl. übrigens mit dem im Texte Ausgesprochenen „Theol. Tidsskr.“ B. 2 S. 122 f. und S. 124 ff.

[54]) Dieses auffallende *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας*, bei dem die Sündenvergebung nicht einmal genannt wird, beruht, da unser Text des Epiphanius sehr schlecht ist, und die *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* noch *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* hat, wohl nur auf einem Textfehler. Auch im Texte des epiphanischen Bekenntnisses hat wohl ursprünglich noch *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* gestanden

in dem Taufsymbol der Constitutionen und im Philippopolitanum in der Gestalt, die es in den Fragmenten des Hilarius a. a. O. hat („in remissionem peccatorum") vorkommenden und mit dem „remissionem peccatorum" („omnium peccatorum") der occidentalischen Bekenntnisse übereinstimmende *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*. Während das letzte Glied des Taufsymbols in den Constitutionen, in dem kürzeren Taufbekenntnisse des Epiphanius und in dem Nicäno-Constantinopolitanum *εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* lautet, hat das Antiochenum hier allerdings mit der Mehrzahl der uns erhaltenen orientalischen Taufsymbole: mit dem Hierosolymitanum, dem längeren Taufbekenntniss des Epiphanius, der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* und dem Nestorianum[55]) *και εἰς ζωην αἰωνιον*. Das Glied *και εἰς βασιλειαν οὐρανων*, das wir in dem Taufbekenntnisse der Constitutionen, in dem längeren Taufbekenntnisse des Epiphanius und in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*, sowie in dem Bekenntniss des Arius antreffen, fehlt im Antiochenum. Ebenso fehlt in ihm das *και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* des längeren epiphanischen Taufbekenntnisses und das *εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων* der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*. In dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius und im Nicäno-Constantinopolitanum heisst es (*Πιστευομεν*) *και εἰς το πνευμα το ἁγιον κ. τ. λ.*, *εἰς μιαν — ἐκκλησιαν, ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα κ. τ. λ. προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων κ. τ. λ.*, und im Nestorianum wenigstens: *und (wir glauben) an einen heiligen Geist* u. s. w. *und an eine — Kirche; wir bekennen eine Taufe* u. s. w.; im Antiochenum dagegen wird vor den Gliedern von der Sündenvergebung und von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben kein neues Verbum eingeführt; das *εἰς* vor ihnen ist noch von dem *πιστευω* am Anfange des Symbols oder auch des dritten Artikels abhängig. In dem jerusalemischen Taufsymbol steht das Glied von der Sündenvergebung (von der einen Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden) vor dem

[55]) Auch das constantinopolitanische Taufsymbol, welches Chrysostomus an der oben S. 93 f. besprochenen Stelle vor Augen hat, scheint *ζωην αἰωνιον* gehabt zu haben, und dieselben Worte finden wir auch in dem ersten antiochenischen Synodalsymbol (*και ζωης αἰωνιου*), im Philippopolitanum a. a. O. („in vitam æternam") und im Bekenntniss des Charisius (*εἰς ζωην αἰωνιον*), während Arius in seinem Bekenntnisse *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* sagt.

Gliede von der Kirche [56]) und in dem Taufbekenntnisse der Constitutionen das Glied von der Auferstehung der Todten vor dem von der Sündenvergebung [57]); im Antiochenum dagegen haben die beiden Glie-

[56]) Der Grund dieser Umstellung liegt darin, dass die jerusalemische Kirche in ihrem Symbol nicht bloss den Glauben an die Sündenvergebung oder den blossen Glauben an sie, den Glauben an sie in abstracto, sondern zugleich auch den Glauben an das Mittel, wodurch sie gegeben ward, die Taufe, aussprechen wollte, oder darin, dass sie ihren Glauben an die Sündenvergebung in der Weise aussprechen wollte, dass sie zugleich das Mittel nannte, wodurch sie gegeben ward, oder vielmehr, dass sie dieses Mittel an ihre Stelle setzte und sie selbst nur als ihr Ziel bezeichnete. Damit war es nämlich gegeben, dass das zweite und dritte Glied des dritten Artikels ihre Stelle wechselten; denn die Taufe muss ja als das kirchenstiftende Sacrament und als für jeden Einzelnen der Weg, der Durchgang zur Kirche nothwendig dieser vorangehen. Dass aber die Kirche zu Jerusalem an die Stelle der Vergebung der Sünden die Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden setzte, das hat wiederum darin seinen Grund, dass sie bei der Sündenvergebung nur an die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden dachte — insofern nicht unpassend, als ja das Taufbekenntniss zunächst dazu bestimmt war von noch nicht Getauften abgelegt zu werden —, indem sie, wie die alten Kirchen überhaupt, was die nach der Taufe begangenen Sünden betrifft, in Unklarheit, Zweifel und Unsicherheit war. (Die alte Kirche lehrte, wie bekannt, dass die Taufe nur die vor ihr begangenen Sünden tilge). Die Taufe wird in dem jerusalemischen Symbol als βαπτισμα μετανοιας bezeichnet — ein Ausdruck, der ebenfalls zeigt, dass die jerusalemische Kirche bei der ἀφεσις ἀμαρτιων nur an die vor der Taufe begangenen Sünden dachte —, weil sie die μετανοια zu ihrer Voraussetzung hat. Das ganze zweite Glied des dritten Artikels ist übrigens, das aus Eph. 4, 5 genommene ἐν abgerechnet, aus Marc. 1, 4 und Luc. 3, 3 genommen, wo es von der Taufe des Johannes gebraucht wird. Dass der in der Schrift von dieser gebrauchte Ausdruck von der jerusalemischen Kirche auf die christliche Taufe übertragen ward, ist um so weniger auffallend, als Cyrill mit vielen andern alten Kirchenlehrern (und unseren älteren Dogmatikern) dafür hielt, dass auch die Taufe des Johannes die Kraft der Sündenvergebung hatte (s. Katech. III n. 7 und XX n. 6). Dasselbe, was die jerusalemische Kirche, that übrigens auch der Verfasser der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον (εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἀμαρτιων) und wohl auch (s. ob. Anmerk. 54) Epiphanius in seinem längeren Bekenntnis. Die Kirche, der Epiphanius's kürzere Taufbekenntniss angehörte, die cyprische, die constantinopolitanischen Väter und die Nestorianer sagten wenigstens και εἰς ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιων. Doch liessen diese alle dem Gliede von der Kirche seinen ursprünglichen Platz.

[57]) Dieser auffallende Umstand hat darin seinen Grund, dass man in der alten Kirche ein so ausserordentlich grosses Interesse für die Auferstehung der Todten nährte und auf sie ein so ausserordentlich grosses Gewicht legte. Hievon zeugen auch

der von der Sündenvergebung und Todtenauferstehung ihre einfachste, natürlichste Stellung und die Stellung, die mit der in den occidentalischen Taufsymbolen übereinstimmt. Mit einem Worte: Keins von den uns erhaltenen orientalischen Taufbekenntnissen kommt in den drei letzten Gliedern des dritten Artikels dem Taufbekenntnisse der antiochenischen Kirche an Einfachheit und an Verwandtschaft mit den Taufsymbolen des Abendlandes gleich; ein jedes von ihnen, das Antiochenum ausgenommen, hat in diesem Theile des Symbols Eigenthümlichkeiten, die es in den demselben als minder einfach und als von der Form der abendländischen Symbole mehr oder weniger abweichend erscheinen lassen.

noch mehrere andere Thatsachen auf dem Gebiete der alten Symbole, Thatsachen, die mit der im Texte angeführten verglichen werden können. Arius setzt in seinem Bekenntniss die Auferstehung des Fleisches gleich nach dem heiligen Geist, indem er der einen katholischen Kirche den letzten Platz giebt und die Vergebung der Sünden übergeht. Die eusebianischen Verfasser des ersten antiochenischen Taufsymbols sagen, nachdem sie den Glauben an den Vater und den Sohn bekannt haben: *πιστευομεν και εἰς το ἁγιον πνευμα· εἰ δε δει προσϑειναι, πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως και ζωης αἰωνιου.* Sie übergehen also das zweite und dritte Glied des Taufbekenntnisses und führen nur das vierte und das mit ihm enge und fast untrennbar verbundene fünfte an. Epiphanius führt in der „Expositio fidei catholicæ“, womit er sein Panarion schliesst, und in der Anakephaläosis, Opp. T. I p. 1160 und T. II p. 156 s. ed. Pot., von dem dritten Artikel nur die Auferstehung der Todten und das ewige Leben an. Tertullian führt in seinem Referat der Glaubensregel in „de velandis virginibus“ c. 1 vom dritten Artikel nur „carnis resurrectio“ an („venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem“); vgl. auch den Schluss seines Referats derselben in „de præscriptt. hærett.“ c. 13. In dem Referat der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 14 wird von dem dritten Artikel nur *ἀναστασις* und andeutungsweise *ζωη αἰωνος* angeführt. Endlich Cyrill behandelt in seinen Katechesen die Auferstehung des Fleisches gleich nach dem heiligen Geist und vor der einen heiligen, katholischen Kirche, ungeachtet sie im jerusalemischen Symbol ihren Platz nach dieser hatte, und er würde sie auch vor der Vergebung der Sünden besprochen haben, hätte er diese an der Stelle behandelt, wo er die auf den einen heiligen Geist folgenden Glieder des dritten Artikels bespricht (s. Katech. XVIII n. 22).

III. IV.

Das Nicänum und Nicäno - Constantinopolitanum in syrischer Uebersetzung aus einer Handschrift des British Museum.

Walch und Hahn haben in ihren Sammlungen der altkirchlichen Symbole ausser den griechischen Originalen auch lateinische Uebersetzungen des Nicänums nnd Nicäno-Constantinopolitanums aufgenommen, Walch elf Uebersetzungen des ersteren nnd vier des letzteren Symbols, Hahn Hilarins von Poitiers Uebersetzung von jenem und Dionysins Exiguus's Uebersetznng von diesem mit Angabe der Abweichungen der übrigen Uebersetznngen in Anmerknngen. Dagegen fehlt in ihren Werken jede orientalische Uebersetzung der beiden Symbole [1]). Ich veröffentliche hier eine syrische aus einer im Jahre 873 der seleucidischen Aera oder im Jahre 562 n. Chr. G. geschriebenen nitrischen Handschrift des British Musenm (Add. 12, 156). Ich verdanke dieselbe, sowie die beiden weiter unten in Nr. VI nnd VII mitzutheilenden Bekenntnisse des Athanasius und Johannes von Jerusalem, der Güte des Herrn. Dr. W. Wright, Assistenten am British Museum, der sie auf meine Bitte für mich aus der angeführten Handschrift copirt hat. Sie steht nach den Mittheilnngen des Dr. Wright auf Fol. 36 vers., col. *c* Fol. 37 rect., col. *a* und *b* der Handschrift „between two letters of Timothy Aelurus of Alexandria in the middle of what is called in the ms. ܟܬܒܐ ܕܫܪܝܐ ܕܣܘܢܗܘܕܘܣ ܛܢܦܬܐ ܕܐܬܟܢܫܬ ܒܟܠܩܕܘܢ. ܕܒܢܝ ܚܢܦܐ ܗܢܝ ܠܛܘܡܣܐ ܕܠܐܘܢ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ (*Buch der Auflösung, Zerstörung* [2]) *der gottlosen Synode, die in Chalcedon ver-*

[1]) Walch bemerkt a. a. O. p. 93: „Præter Latinas Arabica et Syriaca extant symboli Nicæni interpretationes. Illam, quam Guil. Beverigins pandect. canon. tom. I p. 682 [685] edidit, Mansius T. II p. 707 Latine tantum repetiit, recentioris esse ætatis, nemo dubitat. Additamentis præterea concilii Constantinopolitani est aucta et omittit anathematismum. Hæc vero, id est Syriaca, quantum novimus, literarum typis non est descripta".

[2]) *Βιβλος καταλυσεως.*

sammelt ward, verfertigt (geschrieben) von dem frommen Herrn Timotheus, Bischof von Alexandrien), or more shortly ܕܐܦܝܣܩܦܐ ܛܝܡܬܐܘܣ ܠܘܩܒܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ. *(von Bischof Timotheus gegen die, welche von zwei Naturen reden)*" und ist demnach ohne Zweifel monophysitischen oder jakobitischen Ursprungs. Auf meine Mittheilung derselben lasse ich eine buchstäbliche Uebersetzung und einige Bemerkungen über ihre Eigenthümlichkeiten folgen.

ܗܕܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܢܝܩܘܣ ܐܚܕܐ ܩܕܝܫܐ ܕܟܢܫܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܠܬܠܬܡܐܐ
ܘܬܡܢܬܥܣܪ.

ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܒܪܘܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܕܟܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.

ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ ܝܚܝܕܝܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ. ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ. ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܒܫܡܝܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܐܪܥܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ. ܢܚܬ ܘܐܬܓܫܡ ܘܐܬܒܪܢܫ ܚܫ ܘܩܡ ܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܘܐܬܐ ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ.

ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪܝܢ: ܕܐܝܬ ܐܡܬܝ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܘܩܕܡ ܕܢܬܝܠܕ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܐܘ ܕܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܐ: ܐܘ ܡܢ ܩܢܘܡܐ: ܐܘ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܐܚܪܬܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܐܘ ܕܡܫܬܚܠܦܢܐ ܗܘ: ܐܘ ܡܫܬܢܝܢܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܠܗܠܝܢ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܘܫܠܝܚܝܬܐ. ܘ . ܘ . ܘ

ܗܢܘ ܕܝܢ ܘܟܬܒܘܗܝ ܐܒܗ̈ܬܐ. ܐܬܚܬܡܬ ܒܫܠܡܐ ܐܡܝܢ. ܘ . ܘ . ܘ .

ܗܕܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܢܝܩܘܣ ܩܕܝܫܬܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܕܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ . ܘ .

ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܒܪܘܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܕܟܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.

ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡ̈ܐ. ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ. ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ. ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ. ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܘܐܬܒܪܢܫ. ܘܐܙܕܩܦ ܚܠܦܝܢ. ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ. ܘܚܫ ܘܐܬܩܒܪ. ܘܩܡ ܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܟܬ̈ܒܐ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܬܘܒ ܐܬܐ ܒܫܘܒܚܐ. ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ. ܗܘ ܕܠܡܠܟܘܬܗ ܠܝܬ ܫܘܠܡܐ.

ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܘܡܚܝܢܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܢܦܩ. ܗܘ ܕܥܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܡܣܬܓܕ ܘܡܫܬܒܚ. ܗܘ ܕܡܠܠ ܒܝܕ ܢܒܝ̈ܐ. ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܘܫܠܝܚܝܬܐ. ܘܡܘܕܝܢܢ ܠܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ. ܘܡܣܟܝܢܢ ܠܢܘܚܡܐ ܕܡܝ̈ܬܐ. ܘܠܚܝ̈ܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܬܐ. ܘ . ܘ . ܘ

Aussinandersetzung (ἔκθεσις, expositio) *des Glaubens der grossen und heiligen Synode zu Nicäa, der drei hundert und achtzehn seligen Väter.*

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Inhaber (Besitzer, Herrscher) aller Dinge (παντοκρατωρ), den Schöpfer des Himmels und der Erde, aller Dinge, die gesehen werden, und die nicht gesehen werden.

Und an einen Herren, Jesum Christum, den Sohn Gottes, der geboren ward vom Vater als der einige, das ist aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, der geboren ward und nicht geschaffen wurde, der Sohn des Wesens des Vaters (wesensgleich mit dem Vater), durch dessen Hand alles enstand, die Dinge, die im Himmel und die, welche auf der Erde sind; er der unsret —, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung herab stieg und Fleisch (Körper) ward und Mensch wurde und litt und nach drei Tagen auferstand und zum Himmel hinaufstieg und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Und an den heiligen Geist. Diejenigen aber, die da sagen: Es war (eine Zeit), da er nicht war, und ehe er geboren ward, war er nicht, oder dass er aus Nichts wurde, oder welche sagen, dass er aus einer anderen Substanz oder einem anderen Wesen ist, oder dass er wandelbar ist, oder dass Gottes Sohn veränderlich ist, diese anathematisirt die katholische und apostolische Gemeinde (Kirche).

Dieser (Glaube), *welcher der einzige und alleinige ist, ward gegen die Arianer auseinandergesetzt.*

Aussinandersetzung (ἔκθεσις, expositio) *des Glaubens der heiligen Synode zu Constantinopel der hundert und funfzig.*

Ich glaube an einen Gott, den Vater, den Inhaber, aller Dinge, den Schöpfer des Himmel und der Erde, aller der Dinge, die gesehen werden, und die nicht gesehen werden.

Und an den Herren Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, er, der vom Vater geboren ward vor aller Welt, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, der geboren ward und nicht geschaffen wurde, der Sohn des Wesens des Vaters, durch dessen Hand Alles entstand;

er, der unsret-, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und Fleisch (Körper) ward vom heiligen Geist und von der Jungfrau Maria und Mensch ward und gekreuzigt wurde für uns in den Tagen des Pontius Pilatus und litt und begraben ward und auferstand nach drei Tagen, wie die Schriften sagen, und zum Himmel hinaufstieg und zur Rechten seines Vaters sitzt und wiederkommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, er, dessen Reich kein Ende hat.

Und an den heiligen Geist, den Herren und Lebendigmacher, er, der vom Vater ausgeht, er, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und gepriesen wird, er, der durch die (Hand der) Propheten sprach; und an eine heilige, apostolische und katholische Gemeinde. Ich bekenne eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und ich erwarte die Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt. Amen.

1.

Der erste Artikel in der syrischen Uebersetznng des Nicännms weicht dnrch den Zusatz ܒܪܘܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ *Schöpfer des Himmel und der Erde* vom griechischen Originale ab. Dieser Zusatz ist dem Nicäno-Constantinopolitannm entnommen und dnrch ihn sind die beiden Symbole im ersten Artikel ganz gleichlautend geworden. Zusätze aus dem Nicäno-Constantinopolitannm und aus dem allgemeinen Tanfbekenntnisse begegnen nns in mehreren Recensionen des Nicänums, sowie auch in lateinischen Uebersetzungen dieses Symbols. — Besonders ist dies mit der einen von den beiden Recensionen der Fall, die wir in den Acten des chalcedonensischen Concils antreffen, der in Act. V. (Coleti, Sacrosancta Concilia T. IV p. 1453 ss.). Hier hat der zweite Artikel vom zweiten Gliede an alle Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums bekommen nnd das Glied vom heiligen Geiste die beiden ersten constantinopolitanischen Zusätze *το κυριον και ζωοποιον* erhalten (*Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον και ζωοποιον*), wogegen im ersten Gliede des zweiten Artikels die Worte *τα τε ἐν οὐρανῷ και τα ἐν τῃ γῃ* weggelassen worden sind, ebenfalls eine Conformation mit dem Nicäno-Constantinopolitanum, indem in diesem die angeführten Worte fehlen. Aber auch mehrere andere Recensionen des Nicänums haben

solche Zusätze. So haben die beiden in Gelasins Cyzicenus's „Historia concilii Nicäni", die in Lib. II c. 26 und die in Lib. II c. 35 (Coleti, a. a. O. T. II p. 223 und 265), welche letztere dem von Gelasius aufgenommenen Briefe des Eusebius von Cäsarea an seine Gemeinde angehört, nach *παθοντα* noch das sowohl constantinopolitanische als auch dem allgemeinen Taufbekenntnisse angehörige *ταφεντα* und die erstere auch noch das im Nicänum fehlende *και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*, was sich ebenfalls sowohl im Nicäno-Constantinopolitanum als auch im allgemeinen Taufsymbole findet. Dasselbe vorletzte Glied des zweiten Artikels haben auch noch drei andere Recensionen ergänzt, nämlich die in dem „Codex Canonum ecclesiæ Africanæ" (bei Coleti, a. a. O. T. II p. 1259), die in der Act. VI des ephesinischen Concils (Coleti, a. a. O. T. III p. 1201) und die in der Act. XVIII des dritten constantinopolitanischen Concils (Coleti, a. a. O. T. VII p. 1057). Die erste hat *και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*, die beiden letzteren haben *και ἐν δεξιᾳ του πατρος καθεζομενον*. Auch das constantinopolitanische und in mehreren orientalischen Taufbekenntnissen [4]) und Synodal- und Privatsymbolen [5]) anzutreffende *παλιν* im Gliede von der Wiederkunft Christi ist in einige Recensionen des Nicänums eingedrungen, nemlich in die erste gelasianische, in die im Cod. can. eccl. Afr. und in die in Conc. Chalced. Act. II. — Ebenso finden wir in mehreren lateinischen Uebersetzungen des Nicänums Zusätze aus dem allgemeinen Taufsymbol. So haben die Uebersetzungen im Cod. can. eccl. Afr. und in Conc. Chalced. Act. II nach „ascendit in coelos" „sedet ad dexteram", „et sedet in dextera Patris" und die von Jos. Blanchini in seiner Schrift „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" &c. p. 95 aus einem Cod. Veronensis veröffentlichte nach „passus" „mortuus est", und so haben die des Damasus in den Anathematismen oder der „Confessio catholica", die des Rufinus, die des Phöbadius von Aginnum (Agen) [6]), die in Cod. can. eccl. Afr., die

[4]) Dem in den apostolischen Constitutionen, dem antiochenischen und dem kürzeren des Epiphanius.

[5]) Dem ersten, zweiten und dritten antiochenischen und dem seleucensischen Synodalsymbol, der auf das cäsareensische Taufbekenntniss ruhenden Glaubensformel des Eusebius von Cäsarea und den Bekenntnissen des Lucianus Martyr, Arius und Charisius.

[6]) Diese Uebersetzung, mit der die Schrift des Phöbadius „De fide orthodoxa contra

in Conc. Chalced. Act. II und die „ex prisca canonnm translatione" (Walch p. 89 s.) im Schlussgliede des zweiten Artikels das für die occidentalischen Taufbekenntnisse eigenthümliche „inde" oder „unde" („ventnrus inde", „inde venturus", „inde ventnrus est", „unde venturus est"). Damasns hat zn „Et Spiritum sanctnm" und zu „descendit" die selbstständigen Znsätze „neqne factnram, neqne creatnram, sed de snbstantia deitatis" und „de coelo", von denen der erstere mit den Zusätzen des constantinopolitanischen Symbols parallel läuft, und der zweite dem ἐκ των οὐρανων des Nicäno-Constantinopolitanums entspricht [7]). In den Ausgaben der lateinischen Uebersetzung der Recension in Concil. Chalced. Act. V finden wir ganz dieselben Zusätze, wie in der Recension selber. Doch bemerkt Baluze von dem Zusatze „de coelo": „Deest hoc in omnibns antiquis exemplaribns" nnd zn „incarnatus est — istos anathematizat catholica et apostolica ecclesia": „Totus hic locus sic habet in vetustis codicibns: „„*et incarnatus est atque inhumanatus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos, venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum. Eos autem*"" &c. Dies spricht dafür, dass die constantinopolitanischen Zusätze in der Recension in Conc. Chalced. Act. V nrsprünglich gefehlt haben nnd nnr durch Interpolation aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in dieselbe hineingekommen sind. Diejenigen Handschriften der lateinischen Uebersetzung, in welchen die Zusätze fehlen,

Arianos" beginnt, haben weder Walch nach Hahn gekannt. Ich theile sia, die einiges Eigenthümliche hat, daher hier mit. Sie lantet: „Credimns in Deum Patrem omnipotentem, omninm visihilinm et invisihilium factorem. Et unnm Dominnm Jesum Christum, Filium Dei, natnm de Patre unicnm, hoc est de snbstantia Patris, Deum de Deo, lumen de lnmine, Denm verum de Deo vero, natum non factnm, unins substantiæ cnm Patre, quod Græci dicunt ὁμοουσιον, per quem omnia facta snnt, sive qnæ in coelo, sive quæ in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est et homo factus est, passus est, resnrrexit tertia die, ascendit ad coelos, inde venturus est jndicare vivos et mortnos. Et Spiritum sanctum. Eos autem, qni dicunt: Erat, quando non erat, et prinsquam nasceretur non erat, et mntahilem vel convertihilem esse Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia. Amen". S. Migne, Patrologia T. XX p. 31.

7) Des Damasus Brief an Paulinns von Antiochien, in dem die „Confessio Catholica" enthalten ist, ist 378, also 3—4 Jahre vor dem Concil in Constantinopel geschrieben. Er ist somit eine Art Seitenstück und ein Vorläufer des Nicäno-Constantinopolitanums.

gehen auf die Recension in ihrer ursprünglichen Gestalt zurück; in den übrigen (späteren, jüngeren) ist die Uebersetzung nach dem interpolirten griechischen Originale modificirt worden. Da die Herausgeber der Concilienacten zu diesem nicht bemerken, dass es in manchen Handschriften so laute, wie in der Recension in Eusebius von Cäsareas Brief an seine Gemeinde nnd in ähnlichen Recensionen, so muss die Interpolation sich in allen Handschriften finden. Eine ähnliche Interpolation des Nicänums aus dem Nicäno-Constantinopolitanum oder vielmehr ein ähnliches Setzen dieses Symbols an die Stelle jenes finden wir, wie schon Walch, a. d. ob. S. 100 Anm. 1 angef. O. bemerkt hat, auch in dem Nicänum der von Beveridge, *Συνοδικον* I, 683ss., ans einem Oxforder Mscr. herausgegebenen „Prooemia et paraphrasis Arabica in qnatuor priorum generalium conciliorum canones" des Alexandriners Joseph Alschaher Biltabib (lebte gegen 1400). Nur hat hier auch der erste Artikel den constantinopolitanischen Zusatz *ποιητην οὐρανου και γης* bekommen, während das Glied vom heiligen Geiste ganz wie im Nicänum lautet [a]). Eine solche

[a]) Die Uebersetzung lautet:

نومن بالاه واحد اب ماسك الكل صانع السماء والارض وكلما يرى
وما لا يرى

وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الاب قبل كل
الدهور نور من نور الاه حق من الاه حق مولود ليس بمخلوق المساوى
الاب فى الجوهر الذى به خلق كل شىء الذى من اجلنا نحن معشر
البشر ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ومن
مريم العذرى وتانس وصلب عنا على عهد بيلاطس البنطى وتالم وقبر
وقام فى اليوم الثالث كما هو مكتوب وصعد الى السموات وجلس عن
يمين الاب وايضا ياتى بمجده ليدين الاحياء والاموات الذى ليس
لملكه فناء

وبروح القدس

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Inhaber (Besitzer, Herrscher) aller Dinge, den Schöpfer des Himmels und der Erde und alles dessen, was gesehen wird, und was nicht gesehen wird.

Und an einen Herren Jesum Christum, den einigen Sohn Gottes, der vom Vater vor aller Welt geboren ward, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, geboren, nicht geschaffen, dem Vater gleich im Wesen, durch den allen Dinge geschaffen worden; welcher unsret —, des Geschlechtes der Menschen, wegen und wegen unseres Heiles vom Himmel herabstieg und Fleisch ward vom heiligen Geist und Maria der Jungfrau und Mensch wurde und für uns gekreuzigt ward in der Zeit des Pontiers Pilatus und Schmerzen litt und begraben wurde und am dritten

Interpolation oder Substituirung lag bei der sehr bald eintretenden Identification des Nicäno-Constantinopolitanums mit dem Nicänum und der aus ihr entstandenen Bezeichnung jenes Symbols als das Symbol der 318 Väter [9]) sehr nabe. Auch der constantinopolitanische Zusatz „Schöpfer Himmels und der Erde" in der syrischen Uebersetzung möchte in der Identification der beiden Symbole seinen Grund haben. Er findet sich übrigens auch in alten Handschriften der lateinischen Uebersetzung der Recension in Conc. Chalced. Act. V [10]). Umgekehrt haben die Nestorianer in ihrem Nicäno-Constantinopolitanum diesen Zusatz weggelassen (s. unten Nr. V).

Alle Glieder des zweiten Artikels vom dritten bis zum letzten sind mit dem vorangehenden durch „und" verknüpft, und ebenso ist im zweiten Gliede das zweite Verbum mit dem ersten und das dritte mit dem zweiten durch „und" verbunden. Diese Verknüpfung aller Verba von „herabstieg" an bis „kommt", dieses Polysyndeton ist ächt semitisch. Das „und" vor „litt" finden sich sonst nur noch in der einen von den beiden Uebersetzungen des Hilarius, der im „Liber de synodis seu de fide Orientalium" n. 84 (Opp. T. II p. 510 s. ed. Coustant), während die andere in den Fragmenten (Fragm. II n. 27, a. a. O. p. 643) „passus est" hat. Was die übrigen Verba angeht, so herrscht

Tage auferstand, wie geschrieben ist, und zum Himmel hinaufstieg und zur Rechten des Vaters sitzt und wiederum kommen wird in seiner Herrlichkeit, dass er richte die Lebendigen und die Todten, für dessen Reich es kein Aufhören (Verschwinden) giebt.

Und an den heiligen Geist.

Hierauf heisst est: „*Bis dahin kamen sie* (die nicänischen Väter) *und sie erwähnten Nichts ausser diesem, weil bis dahin von einem Streit über den heiligen Geist noch keine Rede war. Hierauf kamen sie mit Hilfe des heiligen Geistes in einer Meinung überein und anathematisirten und verfluchten einen Jeden, der vom Sohne sagte, dass es eine Zeit gab, wo er noch nicht war*".

9) S. über jene Identification und diese Bezeichung meine Abhandlung: „Zur Gesch. des Taufbekenntnisses in der orient. Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfass. des Nic.-Const. Symbols in der Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche" Jahrg. 1857 S. 644—50 und S. 671 und insbesondere meine Abhandlung über das Nicäno-Constantinopolitanum als orientalisches Taufsymbol in „Theol. Tidsskr." B. VII S. 288—94.

10) „Veteres libri", bemerkt Baluze, „*factorem coeli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum*".

hinsichtlich ihrer Verbindung oder Nichtverbindung mit dem jedesmal vorangehenden Verbum sowohl in den Recensionen des Originals als den lateinischen Uebersetzungen die bunteste Mannichfaltigkeit [11]). Von den Zusätzen „vom Himmel", „gestorben", „begraben", „sitzt zur Rechten des Vaters" und „wieder" (s. ob. S. 104 ff.) [12]) findet sich in der

[11]) Was jene anbetrifft, so steht das και vor σαρκωθεντα nur bei Theodoret. hist. eccl. IV, 3, in Eutyches's „Libellus fidei" und in der Ἑρμ. εἰς το συμβ., und fehlt das και vor ἐνανθρωπησαντα fast ebenso oft, als es vor diesem Worte gefunden wird. Ἀναστάντα wird beständig durch και mit παθοντα verbunden, so dass diese beiden Glieder ein kleines zusammengehöriges Ganze bilden. Vor ἀνελθοντα fehlt das και noch öfter, als es vor ihm steht, und vor ἐρχομενον fehlt es meisteus. Nur Athan. „de decretis syn. Nic.", Syn. Ephes. Act. VI und Syn. Const. III Act. XVIII hat es und Gelas. in seiner ersten Rec., Conc. Chalced. Act. II und Cod. can. eccl. Afr. haben και παλιν ἐρχομενον (s. oben S. 104). Was die lateinischen Uebersetzungen anbelangt, so haben die meisten „et incarnatus est" (Conc. Const. III Act. XVIII incarnatumque") und „et (Cod. Veron. „atque") homo factus (Conc. Chalced. II „inhumanatus") est" (Synod. Ephes. Act. VI „et homo factus", Conc. Const. III Act. XVIII „et humanatum"). In der Uebersetzung des Lucifer von Cagliari, in der in Cod. can. eccl. Afr. und in der des Damasus steht ein zu „incarnatus est" gehöriges participiales „homo factus", was jedoch Hahn in der zuletzt genannten zu „passus est" gezogen hat. „Resurrexit" wird meist durch „et" mit „passus" verbunden, wogegen „et" vor „ascendit" öfter fehlt als steht. Dass Schlussglied des zweiten Artikels lautet in den lateinischen Uebersetzungen sehr verschieden: „et venturus est" (Epiphan. Schol.), „et venturum" (Conc. Const. Act. XVIII), „venturus est" (Lucif.), „venturus" (Particip.; Hilar. Leo Magn. Mar. Marc. Cod. Veron. Damas. Syn. Ephes. Act. VI in beiden Uebersetzz.), „inde venturus est" (Phöh.), „inde venturus" (Ruf.), „inde venturus est" (Cod. can. eccl. Afr., Vers. lat. ex prisca can. translatione), „venturus inde" (Conc. Chalced. Act. II).

[12]) Zu dem daselbst Bemerkten muss ich hier hinzufügen, dass in der ersten von den beiden Uebersetzungen der ephesinischen Concilienacten, derjenigen, die in der Coletischen Sammlung im dritten Bande steht, die Worte „et sedet in dextera Patris et", eingeschlossen in Parenthesezeichen, angetroffen werden, mit der Bemerkung: „Quae sunt inclusa parenthesi desunt in vetustis Mss.", und dass sich in der Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils der im griechischen Originale fehlende Zusatz „de coelo" findet, wogegen in ihr das και ἐν δεξιᾳ του πατρος καθημενον des Originals nicht ausgedrückt ist. Die letztere Uebersetzung zeichnet sich vor den übrigen dadurch aus, dass die griechischen Participia von κατελθοντα an durch lateinische Participia wiedergegeben sind („descendentem de coelo incarnatumque et humanatum, passum et resurgentem,

syrischen Uebersetzung keine Spur. *'Ερχομενον* wird durch das Participium Præsentis genau wiedergegeben, und *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* wie das *τῃ ἡμερᾳ τῃ τριτῃ* in 1 Cor. 15, 4 in der Peschito, durch „nach drei Tagen" übersetzt.

In dem Anathematismus heisst es: „oder" statt „und" dass er aus dem Nichts ward. Dieses „oder" finden wir sonst nur noch in der Uebersetzung des Epiphanius Scholasticus („aut quia ex non exstantibus factus est"). Derselbe Uebersetzer hat es auch schon vor „non erat, anteqvam fieret" statt „et". — Was die Worte *ἢ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἢ οὐσιας φασκοντας εἰναι* betrifft, so hat der syrische Uebersetzer *φασκοντας εἰναι* mit dem Vorangehenden *ἢ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἢ οὐσιας* verbunden, nicht, mit Ergänzung von *ἐγενετο* zu diesen Worten, mit dem Folgenden *ἢ τρεπτον κ. τ. λ.*, und so hat er ferner nicht das folgende *τον υἱον του Θεου* als Subject zu *εἰναι* betrachtet, sondern zu ihm *αὐτον* als Subject ergänzt („*oder welche sagen, dass er aus einer anderen Substantz oder einem anderen Wesen ist*"). — Das *ἢ κτιστον*, welches wir bei den beiden ältesten Zeugen, Eusebius von Cäsarea in dessen Briefe an seine Gemeinde [13]) und Athanasius in der „Epistola ad Jovianum de fide" (Opp. T. I P. 2 p. 781 ed. Maur. und bei Theod. hist. eccl. IV, 3) und ausserdem noch bei Socr. hist. eccl. I, 8 und in der Uebersetzung des Epiphanius Scholasticus antreffen („aut creatum aut convertibilem"), fehlt in der syrischen Uebersetzung, wie in allen den übrigen griechischen Recensionen, die meist das von dem syrischen Uebersetzer ausgedrückte *ἢ τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον* haben [14]), und in allen lateinischen Uebersetzungen, die so eben angeführte ausgenommen. Man fand wohl später das *κτιστον* nach den vorangehenden Bestimmungen überflüssig. — In den letzten Worten drückt die Uebersetzung *τουτους* und *ἡ καθολικη*

tertia die ascendentem in coelum et venturum" &c.). Weder Walch noch Hahn haben die beiden Uebersetzungen der Acten der ephesinischen Synode und die Uebersetzungen der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils berücksichtigt.

[13]) Doch fehlt *κτιστον* in der einen der vier Recensionen dieses Briefes, der in Theod. hist. eccl. I, 12. In ihr steht bloss *τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον*.

[14]) Die Recensionen in Cod. can. eccl. Afr. hat *ἀλλοιωτον ἢ τρεπτον* und das längere Taufbekenntniss des Epiphanius und die *'Ερμ. εἰς το συμβ.* haben *τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον*. Dass in der letzteren *κτιστον* fehlt, möchte ein neuer Beweis ihrer Unächtheit sein.

και ἀποστολικη ἐκκλησια aus. Jenes fehlt in des Eusebius Brief bei Athanasius, Theodoret und Gelasius, sowie in Socr. hist. eccl. 1, 8 und in des Eutyches „Libellus fidei", während es in den übrigen Recensionen, die des Basilius und Gelasius ausgenommen, die *τους τοιουτους* haben, angetroffen wird. Die lateinischen Uebersetzungen haben meist „hos" („eos, istos"), was nur bei Rufin, bei Marius Mercator und im Cod. Veron. fehlt. Epiphanius Scholasticus drückt *τους τοιουτους* aus („hos tales"). *Ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* haben Athanasius in „Ep. ad Jov. de fide", Basilius, Gelasius, Theodotus, Conc. Chalced. Act. II und V und Cod. can. eccl. Afr. während Eusebius bei Gelasius, sowie Cyrill und Eutyches *ἡ ἀποστολικη και καθολικη ἐκκλησια* haben. Das blosse *καθολικη* findet sich nur in des Eusebius Brief bei Athanasius „de decretis syn. Nic.". In der Recension diese Briefes bei Theodoret steht *ἡ ἁγια καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* (was sich auch bei Socr. hist. eccl. 1, 8 und in dem athanasianischen Brief bei Theodoret findet) und in der bei Socrates *ἡ καθολικη και ἀποστολικη του θεου ἐκκλησια*. Die ephesinische Synode in Act. VI und die dritte constantinopolitanische in Act. XVIII sagen *ἡ ἁγια του θεου καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια*. Was die lateinischen Uebersetzungen betrifft, so haben fast alle „catholica et apostolica ecclesia" (die zweite der ephesinischen Concilienacten „apostolica et catholica ecclesia"). „Catholica" allein hat Hilarius und „apostolica" allein Marius Mercator. Die erste Uebersetzung der ephesinischen Concilienacten und die Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils stimmen mit ihren Originalen überein („sancta Dei catholica et apostolica ecclesia").

2.

Wir finden im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten nebst fünften Gliede des dritten Artikels der syrischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums den Singular statt des Plurals des ursprünglichen Originals („*Ich glaube*", „*ich bekenne*," „*und ich erwarte*"). Dies darf uns nicht befremden. Der Singular ist nämlich in diesem Symbol nicht bloss in der occidentalischen Kirche fast allgemein gebräuchlich, und dass eben sowohl in dem griechischen Original als in der lateinischen Uebersetzung (s. Nr. VIII), sondern

er begegnet uns auch nicht selten in den orientalischen Kirchen, und zwar nicht nur bei der Taufe (genauer bei dem letzten Katechumenatsacte, der ἀποταξις und συνταξις, der dem eigentlichen Taufacte unmittelbar vorangeht)[15]), und in des Petrus Mogilas 'Ορθοδοξος ὁμολογια της καθολικης και ἀποστολικης ἐκκλησιας της ἀνατολικης[16]), sondern auch bei der Messe. So heisst es in der Εὐχη εἰς το ποιησαι ἐθνικον κατηχουμενον, die Goar in seinem „Euchologion sive Rituale Græcorum“ S. 334—39 (ed. Paris. von 1647) mittheilt (s. dieselbe auch in Höflings Schrift „Das Sacrament der Taufe B. I S. 290—97) und die noch heutzutage in der griechischen Kirche bei der Taufe, d. h. unmittelbar vor dem eigentlichen Taufact gebraucht wird (s. Edw. v. Muralt, „Briefe über den Gottesdienst der griechischen Kirche“ S. 154—57): Και λεγει (ὁ ἱερευς)· Και πιστευεις αὐτῳ; Και λεγει (ὁ κατηχουμενος ἢ ὁ ἀναδοχος)· πιστευω αὐτῳ ὡς βασιλει και θεῳ· Και λεγει (der Katechumen oder Taufpathe) το· Πιστευω εἰς ἑνα θεον κ. τ. λ. (p. 338, Höfl. S. 296). Ebenso heisst es in der von Goar, a. a. O. S. 340—44 (Höfl. a. a. O. S. 297—302) mitgetheilten 'Αποταξις και συνταξις κ. τ. λ.: Στραφητε ἐπι τας ἀνατολας, κατα τας χειρας ὑμων ἐχοντες· μετα φοβου στηκετε· ὁ λεγω, τουτο και ὑμεις λεγετε· Και συνταςσομαι τῳ Χριστῳ και πιστευω εἰς ἑνα θεον παντοκρατορα, ποιητην του οὐρανου και της γης, ὁρατων τε και ἀορατων κ. τ. λ. (Goar p. 341, Höfl. S. 299). In dem „Ordo Missæ“ des Chrysostomus heisst es: Και ὁ χορος το· πιστευω εἰς ἑνα θεον, ποιητην οὐρανου και γης και τα ἑξης του Συμβολου (Goar a. a. O. p. 75). In des Petrus Mogilas's 'Ορθοδοξος ὁμολογια heisst es: 'Ερωτησις ς'. Ποιον εἰναι πρωτον ἀρθρον της πιστεως; 'Απ. (Συνοδ. α'.) Πιστευω εἰς ἑνα θεον κ.τ.λ. 'Ερωτησις ςζ'. Ποιον εἰναι το δεκατον ἀρθρον της πιστεως; 'Απ. 'Ομολογω ἐν βαπτισμα κ. τ. λ. und 'Ερωτησες ρκ'. Ποιον εἰναι το ἑνδεκατον ἀρθρον της πιστεως; 'Απ. Προσδοκω ἀναστασιν νεκρων (S. Kimmel, „Monumenta ecclesiæ orientalis“ p. 61, 169 u. 197).

[15]) Hier war und ist, wenn ein Einzelner bekennen sollte und soll der Singular durchaus nothwendig. Aber auch wo Mehrere zugleich bekennen sollten oder sollen, liegt es am Nächsten, dass ein Jeder seinen Glauben für seine eigene Person bekennt.

[16]) In dieser, die Katechismusform hat, lag der Singular sehr nahe, ja war er so gut wie nothwendig.

In der alexandrinischen Liturgi des heiligen Basilius heisst es: das Volk solle *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον κ. τ. λ.* sagen (s. Renaudot, „Liturgiarum orientalium collectio" T. I p. 60). Ebenso beginnt das Nicänum, das wir in einer alexandrinischen Liturgi, die von den ägyptischen Jakobiten dem Cyrillus von Alexandrien zugeschrieben wird, aber auch den Namen „Liturgia divi Marci" führt, mit den Worten: *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον* (s. Renaudot, a. a. O. p. 143). Dagegen steht in dem „Credo communis liturgiæ secundum ritum Syrorum Jakobitarum" der Plural (s. Renaudot, a. a. O. T. II p. 11). Hienach hängt der Umstand, dass in der Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums der Singular erscheint, während in der des Nicänums der Pluralis steht, ohne Zweifel damit zusammen, dass jenes Symbol im gottesdienstlichen Gebrauche stand, dieses dagegen nicht. Ob der Singular schon im Originale stand oder erst vom Uebersetzer dem Plural substituirt ward, lässt sich nicht ausmachen. Bei der Buchstäblichkeit alter Ueberseszungen ist jedoch das Erstere das Wahrscheinlichste. Da das Original (und wohl auch die Uebersetzung) dem ägyptischen Monophysitismus angehört, so lässt sich der eben erwähnte Gebrauch des Singulars in den beiden angeführten alexandrinischen Liturgien vergleichen.

In dem Gliede von der Kirche ist das Kirchenprädicat *καθολικη* dem Kirchenprädikate *ἀποστολικη* nachgestellt, vielleicht aus einem chronologischen Grunde, weil die Kirche apostolisch war, ehe sie sich überall hin ausbreitete, oder auch weil catholica das vornehmste und allgemeinste Kirchenprädikat war. Doch kann die Abweichung auch willkürlich und grundlos sein. Derselben Umstellung der beiden Prädikate begegnen wir übrigens auch in den Recensionen des Nicänums in Gelasius's „Historia conc. Nic." Lib. II c. 35 und bei Cyrillus von Alexandrien, sowie in der Uebersetzung desselben in der zweiten Version der ephesinischen Concilienacten (s. ob. S. 110). Ueber eine ähnliche Erscheinung im Symbol der Nestorianer s. Nr. V.

V.

Das Taufbekenntniss der Nestorianer aus Cod. orient. 147 der Königlichen Hofbibliothek zu München.

In meiner Abhandlung „Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orientalischen Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfassung des nicäno-constantinopolitanischen Symbols" in Rudelbachs und Guerickes „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche", Jahrg. 1847 S. 643 ff., habe ich Folgendes über das Taufbekenntniss der Nestorianer geäussert.

„Sollten die Nestorianer sich des Nicäno-Constantinopolitanums bedienen, so würde dieses Symbol schon im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts im Orient allgemein oder fast allgemein bei der Taufe eingeführt worden sein, indem dieselben bekanntlich damals ihre feste, abgeschlossene Organisation erhielten. Allein nach dem, was wir über über ihr Symbol wissen, scheint dasselbe keineswegs das Nicäno-Constantinopolitanum sein zu können. Nach Badgers Angabe in der Schrift: „The Nestorians and their Rituals with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842—44 and of a late visit to those countries in 1850" (Lond. 1852) Vol. II p. 92 und 87 f. gebrauchen die jetzigen Nestorianer das Nicänum ohne die constantinopolitanischen Zusätze. „The only one of these three creeds" (dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen) bemerkt der genannte Verfasser an der ersteren Stelle, „in use among the Nestorians is the Nicene. This differs from that of the western church in its omission of the Filioque and the part added by the Council of Constantinopel" und an der letzteren äussert er: „It is remarkable however, that in the so-called Nicene creed as in use among them

they do not add the doxology, which was subjoined by the Constantinopolitan Council, after the declaration of the Spirits procession". Doch zeigt diese letzte Aeusserung verbunden mit der Mittheilung p. 78, das erste Glied des dritten Artikels des nicänischen Glaubens, wie dieser in den drei Liturgien der Nestorianer gebräuchlich sei, laute „and I believe in one Holy Ghost, the spirit of thruth, proceeding from the Father, — the life giving Spirit", dass die Nestorianer nicht das alte, reine, zusatzlose Nicänum gebrauchen können, sondern einzelne Zusätze aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in dasselbe aufgenommen haben müssen. Auf ein sowohl vom Nicänum als Nicäno-Constantinopolitanum abweichendes nestorianisches Taufsymbol führt, was Renaudot, „Liturgiarum orientalium collectio" T. I p. 219 mittheilt: „aliæ (versiones Arabicæ symboli Nicæni, d. h. des Nicäno-Constantinopolitanums) ex Syriaca versione, et quidem duplices, nam est discriminis nonnihil inter eam, qua Nestoriani utuntur, et alias. Eo nomine ipsos vehementer exagitat Severus episcopus Aschmonin singulari opusculo adversus Ebn Obeid Metropolitam eorum Damascenum [1]). Notat præcipue, quod omittant hæc verba: cœli et terræ (hiemit stimmt das nestorianische Taufsymbol mit dem Nicänum überein) legantque ita: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium (ganz wie im nicänischen Symbol). Tum et in unum Dominum, Filium Dei unigenitum (im Nicäno-Constantinopolitanum steht nach „Dominum" noch „Jesum Christum", im Nicänum heisst es: „et in unumDominum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex patre unigenitum"), primogenitum omnis creaturæ (findet sich weder in dem reinen Nicänum noch in dem Nicäno-Constantinopolitanum), ex patre natum ante sæcula (diese Worte finden sich im Nicänum nicht, während das Nicäno-Constantinopolitanum „natum ex Patre ante omnia sæcula" hat), non creatum. Neque habent lumen de lumine (was sich in beiden Symbolen findet); addunt etiam post ea verba: et homo factus est, conceptus in ea et natus ex Virgine (die weder mit dem Nicänum noch mit dem Nicäno-Constantinopolitanum übereinstimmen). Reliqua minoris momenti

[1]) Dieses „opusculum" findet sich nach Renaudots Randbemerkung „Ms. B. R." auf der königlichen Bibliothek in Paris.

sunt“. Combiniren wir Renaudots Mittheilung und Badgers Aussagen, so scheint es fast als bedienten sich die Nestorianer einer mit nicänischen und constantinopolitanischen Elementen, mit ersteren vorzüglich stark versetzten älteren Symbols oder eines Nicänums, in das einzelne Elemente älterer Symbole oder eines älteren Symbols und einzelne Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums (einige von den zum ersten Gliede des dritten Artikels gemachten) aufgenommen, und dies auch sonst hie und da verändert worden. Worte, wie die: „primogenitum omnis creaturæ“ erinnern an das Taufsymbol in den Constitutionen, das antiochenische Taufsymbol und das Glaubensbekenntniss des Eusebius von Cäsarea, in denen allen wir sie antreffen. Doch bemerkt Assemani in seiner Bibliotheca orient. T. III P. 2 p. CCXLVI einfach: „Catechumeni recitant (apud Nestorianos) Symbolum Nicänum“, womit er wohl, nach späterem Sprachgebrauch redend, kein anderes Symbol als das Nicäno-Constantinopolitanum meint“.

Später ist es mir indess gelungen in den Besitz eines Exemplars des Taufbekenntnisses der Nestorianer zu kommen und zwar eines Exemplars in dem syrischen Original. Ich verdanke es der Güte des gelehrten Uebersetzers der von Cureton herausgegebenen „Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus“, Dr. Schönfelder in Bamberg, der mir erlaubte es aus einer von ihm genommenen Abschrift des Cod. orient. 147 der Königlichen Hofbibliothek zu München, welcher ein nestorianisches Brevier enthält [2]), zu copiren. Ich veröffentliche es hier,

[2]) Es ist derselbe Codex, aus dem Abt Prof. Dr. Haneberg in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft B. III S. 231 ff. drei nestorianische Kirchenlieder, eins von Theodor von Mopsvestia, eins von Narses und eins von Babäus (Babai), mitgetheilt hat. Dr. Haneberg bemerkt daselbst (S. 232) über den Codex Folgendes: „Es (das nestorianische Brevier) enthält von Fol. 1—87 den Psalter; von da bis zum Ende von Fol. 138 verschiedene Hymnen, Sequenzen, Antiphonen, Orationen, mit der Angabe, ob selbe am Werktage, oder Sonntage, ob zur Matutin, oder Vesper u. s. w. zu beten seien. Dass dieses Brevier gerade ein nestorianisches sei, erhellt aus mehreren Umständen: 1) es ist mit nestorianischer Schrift, d. h. mit Zügen geschrieben, welche sich dem alten Estrangelo nähern. 2) Den Psalmen sind Bemerkungen von Theodor von Mopsveste beigefügt. 3) Unter den Hymnendichtern, deren Leistungen benutzt werden, treten die entschiedensten Häupter der Nestorianer auf. Ausser jenen, von welchen wir hier drei Lieder mittheilen, werden noch genannt Juhanan von Beth Raba, Abra-

indem ich auf seine Mittheilung ausser einer buchstäblichen deutschen auch eine griechische Uebersetzung folgen lasse und an beide eine Reihe Bemerkungen über dasselbe anschliesse, Bemerkungen, aus denen hervorgehen wird, dass es eine auf dem Gebiete der orientalischen Taufbekenntnisse nicht wenig interessante Erscheinung ist. Die griechische Uebersetzung soll dazu dienen seine Vergleichung mit den älteren griechischen Taufsymbolen, die seine Grundlage bilden, sowie mit den orientalischen Symbolen, mit denen es verwandt ist überhaupt, zu erleichtern. Um sein Verhältniss zum Nicäno-Constantinopolitanum, für das es in seiner Ueberschrift erklärt wird, und zwar wesentlich nicht mit Unrecht, recht zu veranschaulichen, setze ich dieses Symbol meiner griechischen Uebersetzung zur Seite.

ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܕܬܠܬ ܡܐܐ ܘܬܡܢܬܥܣܪ: ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܦܣܩܘܦܐ. ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܢܝܩܝܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬܢܝܐ ܒܝܘܡܘ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ. ܥܠܬ ܕܒܘܠܒܠܝܗ̇ ܡܛܠ ܐܪܝܘܣ ܪܫܝܥܐ܀

ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ ܥܒܘܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.
ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܪ̈ܝܬܐ
ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ ܕܒܐܝܕܘܗܝ ܐܬܬܩܢܘ ܥܠܡܐ ܘܐܬܒܪܝ ܟܠ ܡܕܡ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ

ham von Nisibis, Georg von Nisibis, Simon Bar Zaba u. A. 4) Die Zeit der Fertigung der Abschrift (1608) wird durch die Regierung des nestorianischen *Katholikos* Elias bezeichnet, s. *Assem.* B. O. III S. 622. 5) Unser Manuscript ist auf nestorianische Weise vocalisirt". Hiezu kommt auch, dass das oben mitgetheilte Taufsymbol, das nach Dr. Schönfelder auf Fol. 94 *b* der Handschrift steht, wie eine Vergleichung desselben mit den oben mitgetheilten Stellen bei Badger und in Severus von Aschmonins Schrift bei Renandot lehrt, das Taufsymbol der Nestorianer ist. Dr. Haneberg bemerkt weiterhin, dass der Name Theodoros in der Aufschrift des Kirchenliedes von Theodor von Mopsveste ausradirt sei, und dass ganz in derselben Weise auch am Anfange der Handschrift gegen den Namen dieses Vorläufers des Nestorianismus verfahren sei, nur dass er hier durch einen aufgeklebten Papierstreifen wieder ergänzt worden, während der Ausdruck „selig, heilig", daselbst durchstrieben geblieben, und zieht daraus den Schluss, die Handschrift sei in die Hände von Jakobiten oder Katholiken gerathen und dann wieder an Nestorianer zurückgekommen. Da sich in dem dritten Artikel des Taufbekenntnisses zu den Worten *„der vom Vater ausgeht"* der Zusatz *„und vom Sohne"* ܘܡܢ ܒܪܐ findet (ob über den Worten oder am Rande konnte mir Dr. Schönfelder nicht sagen), so kann die Handschrift nur in den Händen unirter Nestorianer gewesen und aus ihnen wieder in die nichtunirter zurückgekommen sein.

ܒܢܝܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ
ܘܐܬܒܛܢ ܘܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܘܚܫ ܘܐܙܕܩܦ ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ
ܘܐܬܩܒܪ: ܘܩܡ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ
ܘܬܘܒ ܥܬܝܕ ܕܢܐܬܐ ܠܡܕܢ ܠܡܝܬܐ ܘܠܚܝܐ.

ܘܒܚܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܪܘܚܐ ܕܫܪܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ [ܘܒܪܐ] [3]) ܢܦܩ ܪܘܚܐ
ܡܚܝܢܐ ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܘܩܬܘܠܝܩܝ. ܡܘܕܝܢܢ ܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ
ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ ܘܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܚܝܐ ܕܠܥܠܡ܀

Der Glaube der dreihundert und achtzehn Väter (und) *Bischöfe, die sich in der Stadt Nicäa in Bithynien in den Tagen Constantins, des siegreichen Königs, versammelten. Die Ursach ihrer Versammlung war der gottlose Arius* (eig. *wegen des g. A.*).

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen (eig. *den Inhaber oder Herren aller Dinge), den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren* (eig. *aller Dinge, derer, die gesehen werden, und [derer], die nicht gesehen werden).*

Und an einen Herren, Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, den vor allen Geschöpfen Gebornen, er, der von seinem Vater vor allen Zeiten geboren ward und nicht geschaffen (eig. *gemacht), wahrer Gott vom wahren Gotte, von gleichem Wesen mit dem Vater* (eig. *ein Sohn der Natur seines Vaters), durch den* (eig. *durch dessen Hände) die Welt bereitet und Alles geschaffen ward; er, welcher unsret —, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und Fleisch ward* (eig. *einen Leib bekam, corporatus est) von dem heiligen Geist und Mensch wurde und empfangen und geboren ward von Jungfrau Maria, und litt und gekreuzigt ward unter Pontius Pilatus* (eig. *in Pontius Pilatus'e Tagen) und begraben wurde und nach dreien Tagen auferstand, wie geschrieben ist, und auffuhr zum Himmel und sitzet zu der Rechten seines Vaters und wiederkommen wird um zu richten Todte und Lebendige.*

Und an einen heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der vom Vater [und vom Sohne] ausgeht, den lebendigmachenden Geist, und an eine heilige und apostolische katholische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden und die Todtenauferstehung und das ewige Leben.

[3]) S. über dieses ܘܒܪܐ die vorangehende Anmerk.

Nestorianum.

Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον πατερα παντοκρατορα; παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του Θεου τον μονογενη, τον πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα, Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα[4] *ἐκ πνευματος ἁγιου και ἀνθρωπον γενομενον*[5]*, και συλληφθεντα και γεννηθεντα*[6] *ἐκ Μαριας της παρθενου, και παθοντα και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και ταφεντα και ἀναστατα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους και καθεζο-*

Nicæno-Constantinopolitanum.

Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του Θεου τον μονογενη, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων, φως ἐκ φωτος, Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου και ἐνανθρωπησαντα, σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα και ταφεντα, και ἀναστατα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας, και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, και καθεζομενον ἐκ δεξιων του πατρος, και παλιν ἐρχομενον μετα δοξης κριναι

[4]) Buchstäblich *σωματωθεντα* (s. Snicer, Thes. unter *σωματοω*). Doch heben die Nestorianer durch ihr ܐܬܓܫܡ ohne Zweifel das *σαρκωθεντα* des Nicäno-Constantinopolitanums ausdrücken wollen.

[5]) Nicht *ἐνανθρωπησαντα;* dieses wäre ܐܬܒܪܢܫ gewesen (s. die oben S. 100 mitgetheilten syrischen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums). *Ἀνθρωπον γενομενον* ist, wie wir weiter unten sehen werden, auf dem Gebiete der orientalischen Kirche nicht ohne Beispiel.

[6]) Oder auch *τεχθεντα*.

μενον ἐκ δεξιων του πατρος και παλιν ἐρχομενον κριναι νεκρους και ζωντας

Και εἰς ἑν πνευμα ἁγιον, το πνευμα της ἀληθειας, το ἐκ του πατρος [και υἱου] ἐκπορευομενον, πνευμα ζωοποιον, και εἰς μιαν ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην· Ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων και ἀναστασιν νεκρων και ζωην αἰωνιον.

ζωντας και νεκρους· οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱῳ συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων· εἰς μιαν, ἁγιαν, καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν· ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην.

Da dieses Taufbekenntniss in seiner Ueberschrift für das Symbol der 318 nicänischen Väter, d. h. nach späterer Redeweise das ältere, eigentliche Nicänum mit den Zusätzen der constantinopolitanischen Väter oder das Nicäno-Constantinopolitanum ausgegeben wird, da auch Severus von Aschmonin in seiner Kritik desselben davon ausgeht, dass es dieses Symbol sein soll, und da endlich Assemani an der oben angeführten Stelle das Nicänum (Nic.-Const.) für das Taufsymbol der Nestorianer erklärt, so müssen wir zuvörderst untersuchen, ob und in wie weit es wirklich dasselbe ist. Thun wir nun dieses, indem wir beide Symbole mit einander vergleichen, so nehmen wir wahr, dass das nestorianische Taufbekenntniss zwar im Ganzen mit dem nicäno-constantinopolitanischen übereinstimmt, aber doch sehr bedeutend, in noch höherem Grade, als man nach Severus's und Badgers Aeusserungen glauben sollte, von ihm abweicht, so dass man sogar einen Augenblick in Zweifel darüber sein kann, ob es verdient als Nicänum (Nic.-Const.) oder als eine Form dieses Symbols bezeichnet zu werden.

In dem ersten Artikel unterscheidet es sich, wie schon Severus bemerkt hat, von dem Nicäno-Constantinopolitanum durch das Fehlen der Worte ποιητην οὐρανου και γης zwischen παντοκρατορα und ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

In dem ersten Gliede des zweiten Artikels unterscheidet es sich von demselben Symbol 1. dadurch, dass in ihm zwischen και εἰς ἑνα

κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του ϑεου τον μονογενη und τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων noch die Worte πρωτοτοκον πασης κτισεως stehen, Worte, die auch Severus als einen Bestandtheil des Nestorianums anführt, die sich aber im Nicäno-Constantinopolitanum nicht finden; 2. dadurch, dass in ihm zwischen den Worten: δἰ οὑ und τα παντα ἐγενετο nach die Worte οἱ αἰωνες κατηρτισϑησαν und folglich auch die Conjunction και stehen (δἰ οὑ οἱ αἰωνες κατηρτισϑησαν και τα παντα ἐγενετο), welche Worte ebenfalls im Nicäno-Constantinopolitanum fehlen; 3. dadurch, dass wie schon Severus bemerkt hat, in ihm die Bestimmung des nicäno-constantinopolitanischen Symbols φως ἐκ φωτος nach τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων nicht angetroffen wird; 4. dadurch, dass in ihm ebenfalls das positive γεννηϑεντα dieses Symbols vor dem negativen οὐ ποιηϑεντα fehlt [7]); 5. dadurch, dass ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, vor (γεννηϑεντα) οὐ ποιηϑεντα steht (ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, γεννηϑεντα, οὐ ποιηϑεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι κ. τ. λ.), sondern nach diesen Worten vor ὁμοουσιον τῳ πατρι (οὐ ποιηϑεντα, ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, ὁμοουσιον κ. τ. λ.); endlich 6. dadurch, dass in demselben και vor οὐ ποιηϑεντα steht (τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηϑεντα), welches και in dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol fehlt. Die Differenzen zwischen beiden Symbolen sind also in dem ersten Gliede des zweiten Artikels sowohl zahlreich als bedeutend. Das Glied von der Gottheit des Sohnes hat im Nestorianum eine Gestalt, die von seiner Gestalt im Nicäno-Constantinopolitanum sehr verschieden ist.

In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels unterscheidet sich das

[7]) Dagegen fehlten in ihm nicht, wie man nach Severus's Worten bei Renandot glauben sollte, die Worte Ἰησουν Χριστον. Dass diese Worte nicht in ihm sollten gestanden haben, ist auch schon an und für sich selbst sehr unwahrscheinlich, da sie sich in allen griechischen Taufbekenntnissen und so gut wie in allen griechischen Bekenntnissen überhaupt finden und speciell in dem antiochenischen Taufbekenntnisse angetroffen werden, dem, wie wir weiter unten zeigen werden, das erste Glied des zweiten Artikels des Nestorianums wesentlich entnommen ist.

Nestorianum von dem Symbol der Synode zu Constantinopel durch den Zusatz *και ἀνθρωπον γενομενον* nach *σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* und durch der Zusatz *και συλληφθεντα και γεννηθεντα ἐκ*, sowie durch die Auslassung der Conjunction *και* vor *Μαριας της παρθενου* (eine Auslassung, die jene Zusätze mit sich führten), und von *ἐνανθρωπησαντα*, welches durch den Zusatz *και ἀνθρωπον γενομενον*, der als in seine Stelle getreten betrachtet werden kann, überflüssig war, oder dadurch, dass in ihm zwischen das *σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* und *Μαριας της παρθενου* des Nicäno-Constantinopolitanums mit Auslassung von dessen *και* vor dem zuletzt angeführten Worte *ἀνθρωπον γενομενον και συλληφθεντα και γεννηθεντα ἐκ* eingeschoben sind, sowie dadurch, dass das auf *σαρκωθεντα — ἐκ παρθενου* folgende durch *ἀνθρωπον γενομενον* schon erstattete *ἐνανθρωπησαντα* ausgelassen ist.

Was die fünf übrigen Glieder des zweiten Artikels betrifft, so ist *παθοντα*, was im Nicäno-Constantinopolitanum nach *και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* steht (*και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα*), diesen Worten vorangestellt (*και παθοντα και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου*) und in dem siebenten die Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums *μετα δοξης* nach *ἐρχομενον* und *οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* nach *ζωντας και νεκρους* ausgelassen, das nicäno-constantinopolitanische *ζωντας και νεκρους* in *νεκρους και ζωντας* verändert und *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα* in die Stelle von *ἐρχομενον* gesetzt [*]).

In dem ersten Gliede des dritten Artikels differiren die beiden Bekenntnisse, gleichwie in dem ersten des zweiten, sehr bedeutend. Von den nicäno-constantinopolitanischen Bestimmungen hat das Nestorianum nur die beiden *το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* und *το ζω-*

[*]) Man könnte zwar auch annehmen wollen, das „*und wiederkommen wird*“ des Nestorianums sei nur eine etwas freiere Uebersetzung von *ἐρχομενον*, aber da die beiden oben mitgetheilten Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums „*und wiederkommt*“ haben, und da das Antiochenum, dem, wie wir weiter unten sehen werden, das Nestorianum wohl auch in dem Schlussgliede des zweiten Artikels gefolgt ist, wahrscheinlich das Futurum (*και παλιν*) *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα* gehabt hat: so hat doch eine Abweichung vom Nicäno-Constantinopolitanum viel mehr für sich.

οποιον, nicht die Bestimmungen *το κυριον, το συν πατρι και υἱῷ συνπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον* und *το λαλησαν δια των προφητων*. Dagegen hat es eine doppelte Bestimmung, die wir im Nicäno-Constantinopolitanum nicht finden, nämlich *ἐν* vor *πνευμα ἁγιον* (*Και εἰς ἐν πνευμα ἁγιον*), und *το πνευμα της ἀληθειας*, was unmittelbar auf *Και εἰς ἐν πνευμα ἁγιον* folgt. Ausserdem heisst es im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum *το ζωοποιον*, sondern *πνευμα ζωοποιον*, und stehen diese Worte in jenem Symbole nicht, wie jene in diesem vor *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* (*το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον*), sondern nach ihm (*το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, πνευμα ζωοποιον*), eine Differenz, mit der die Veränderung von *το ζωοποιον* in *πνευμα ζωοποιον* zusammenhängt.

Auch in den übrigen Gliedern des dritten Artikels stimmen die beiden Symbole nicht ganz überein. — In dem Gliede von der Kirche steht *καθολικην* im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, zwischen *ἁγιαν* und *ἀποστολικην* (*και εἰς μιαν, ἁγιαν, καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν*), sondern nach den beiden Prädikaten *ἁγιαν* und *ἀποστολικην*, die durch *και* zu einem Paare verbunden werden, und zwar ohne Conjunction *και εἰς μιαν, ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην* oder *καθολικην ἐκκλησιαν*. oder buchstäblich *και εἰς μιαν ἐκκλησιαν, ἁγιαν και ἀποστολικην καθολικην* *). Ausserdem verbinden die Nestorianer, gleichwie einzelne lateinische Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, das zweite Glied des dritten Artikels mit dem ersten durch *και*, welche Conjunction in dem nicäno-constantinopolitanischen Original fehlt. — Vor den Gliedern von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben tritt im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, ein neues Verbum auf, das Verbum *προσδοκωμεν* (*προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην κ. τ. λ.*), sondern diese Worte sind in jenem Symbol noch von *ὁμολογουμεν* vor dem Gliede von einer Taufe zur Vergebung der Sünden abhängig, und werden daher mit diesem durch *και* verbunden (*ὁμολογουμεν ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*

*) Dass *ἐκκλησιαν* unmittelbar auf *μιαν* folgt, gehört, da dasselbe auch in der oben mitgetheilten syrischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums der Fall ist, sicher bloss der Uebersetzung an.

και ἀναστασιν νεκρων και ζωην αἰωνιον. — Endlich lautet das letzte Glied im nestorianischen Taufbekenntnisse nicht, wie in dem nicäno-constantinopolitanischen *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* (ܘܚܝܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ), sondern einfacher *και εἰς ζωην αἰωνιον.*

Fragen wir nun weiter, woher die Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum oder die Abweichungen jenes Symbols von diesem rühren, so liegt die Vermuthung nahe, dass sie, jedenfalls zum Theil, nicht, wie Severus von Aschmonin angenommen hat, ihren Grund darin haben, dass die Nestorianer das Nicäno-Constantinopolitanum ohne irgend welche ältere symbolische Grundlage und Autorität bloss nach eigenen Gedanken und Ansichten und also rein wilkührlich verändert haben, sondern darin, dass sie Elemente aus älteren Taufsymbolen oder aus einem älteren Taufsymbole beibehalten und in dieses Symbol aufgenommen haben. Und hier fallen unsere Gedanken unwillkührlich vornehmlich auf das Taufbekenntniss oder die Taufbekenntnisse des kirchlichen Kreises, aus dem das Nestorianum hervorgegangen ist, der antiochenischen Patriarchaldiœcese, und speciell auf das Taufbekenntnis solcher Gemeinden, wie die antiochenische, die edessenische, die nisibinische und die seleucensische. Antiochia, das Haupt der orientalischen Patriarchaldiœcese und ausserdem die von den Aposteln Petrus und Paulus gestiftete Muttergemeinde für die ganze heidenchristliche Kirche, war für die nestorianische Partei, ehe sie sich von der morgenländischen Kirche ablöste und als eine eigene Kirchengemeinschaft constituirte, die hochangesehene Metropolis gewesen, und dort hatte die Richtung ihren Sitz und Ausgangspunkt gehabt, deren häretische Gestalt der Nestorianismus war; Edessa und Nisibis können als die Geburtsstätten [10]) der nestoria-

[10]) In Edessa hat bekanntlich Ibas, Theodor von Mopsvestias eifriger Anhänger, gelebt, erst als Presbyter und später als Bischof, und hier hatte bis zum Jahre 489 eine berühmte Schule geblüht, deren Lehrer, zu denen Thomas Barsumas hörte, durch Ibas's Einfluss gleichfalls grosse Verehrer Theodors wurden und die Christen im persischen Reiche, für die Edessa Hochschule war, in nestorianischer Richtung bearbeiteten. Nach Nisibis war Barsumas, um 432 zugleich mit anderen edessenischen Lehrern von Rabulas von Edessa vertrieben, geflüchtet, und daselbst war er von 435—89 Bischof und für die Ausbreitung des Nestorianismus im persischen Reiche sehr thätig gewesen. Hier blühte auch eine neue Schule auf, die eifrig in nestorianischer Richtung wirkte.

nischen Partei bezeichnet werden und Selencia am Tigris war der Sitz für ihre Patriarchen und dadurch ihr Centrum [11]).

Wenn wir nun das Nestoriannm mit den uns übrig gebliebenen morgenländischen Taufbekenntnissen und den auf uns gekommenen morgenländischen Bekenntnissen überhaupt und speciell mit dem antiochenischen Taufbekenntnisse vergleichen (das edessenische [12]), nisibinische

[11]) Dies geschah schon am Schlusse des fünften Jahrhunderts. Im Jahre 496 wurde nämlich der Nestorianer Babäus nach dem Tode des orthodoxen Bisehofs Acacius Bischof von Seleucia. Hier hielt er im Jahre 498 eine Synode, auf der die Nestorianer sich vollkommen von der orthodoxen Kirche des römischen Reiches trennten und als eine eigene Kirchengemeinschaft constituirten. Von dieser Zeit an blieb Sclencia ihr Hauptsitz und Mittelpunkt.

[12]) Eusebius hat in seiner Kirchengeschichte Lib. I c. 13 uns ein aus der syrischen Sprache übersetztes Doknment aufbewahrt, das er in dem Archiv der edessenischen Kirche fand Dieses Dokument enthält ausser den beiden Briefen, die der edessenische Toparch Abgarus und der Herr Christus mit einander gewechselt haben sollen, einen Bericht darüber, was Thaddäus, einer von den 70 Jüngern, nach Christi Himmelfahrt vom Apostel Thomas nach Edessa geschickt, in dieser Stadt gethan und gesprochen haben soll. In diesem Bericht wird erzählt, Thaddäus habe sich auf Abgarus's Bitte ihm eine Darstellung *περι της ἐλευσεως του Ἰησου, πως ἐγενετο, και περι της δυναμεως αὐτου κ. τ. λ.* zu geben in folgender Weise geäussert: *Νυν μεν σιωπησομαι —, ἐπειδη κηρυξαι τον λογον ἀπεσταλην· αὐριον δε ἐκκλησιασον μοι τους πολιτας σου παντας και ἐπ᾽ αὐτων κηρυξω τον λογον του θεου, και σπερω ἐν αὐτοις τον λογον της ζωης, περι τε της ἐλευσεως του Ἰησου, καθως ἐγενετο, και περι της ἀποστολης αὐτου, και ἑνεκα τινος ἀπεσταλη ὑπο του πατρος, και περι της δυναμεως των ἐργων αὐτου, και μυστηριων, ὡν ἐλαλησεν ἐν τῳ κοσμῳ, και ποιᾳ δυναμει ταυτα ἐποιει· και περι της καινης αὐτου κηρυξεως· και περι της σμικροτητος και περι της ταπεινωσεως αὐτου, και πως ἐταπεινωσεν ἑαυτον και ἀπεθανε, και ἐσμικρυνεν αὐτου την θεοτητα, και ἐσταυρωθη, και κατεβη εἰς ᾁδην, και διεσχισε φραγμον τον ἐξ αἰωνος μη σχισθεντα, και ἀνεστη, και ἀνηγαγεν τους νεκρους· καταβας γαρ μονος, συνηγειρεν πολλους· εἰθ᾽ οὑτως ἀνεστη προς τον πατερα αὐτου.* Einzelne Punkte in diesen Worten, die eine gewisse Aehnlichkeit mit den Relationen der Glaubensregel aus dem zweiten und dritten Jahrhundert haben, gehen sicher auf das edessenische Taufsymbol zurück, und andere können möglicher Weise auf dasselbe zurückgehen, so, wie es im dritten Jahrhundert und im Anfange des vierten lautete. Aber der eigentliche Wortlaut dieses Symbols vom zweiten Gliede

und seleucensische Taufsymbol haben wir leider nicht mehr übrig), so finden wir bald zu unserer grossen Ueberraschung, dass das erste Glied des zweiten Artikels in demselben fast Wort für Wort demselben Gliede im Antiochenum entspricht.

Um Dies recht klar vor Augen zu stellen, will ich den Wortlaut dieses Gliedes im Nestorianum (in der oben gegebenen griechischen Uebersetzung) und den Wortlaut desselben im Antiochenum (nach dem ob. S. 78 mitgetheilten Bruchstücke und einer Uebersetzung von Cassians lateinischer Uebersetzung[12])) in zwei Colnmnen einander gegenüberstellen.

Nestorianum.

Και εἱς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη, πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο.

Antiochenum.

Και εἱς κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη και πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐξ αὐτου γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο.

Die wesentliche Uebereinstimmung zwischen beiden Symbolen springt in die Augen: sie haben beinahe Alles mit einander gemein auch das für das Antiochenum eigenthümliche *δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν*, was sich sonst nur noch im dritten sirmischen Symbol findet (*δἰ οὑ οἱ τε αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο*); und

des zweiten Artikels an bis zum fünften (mit diesen Gliedern correspondirt, was Thaddäus über Christi Leben ausgesagt haben soll), können wir aus ihm doch nicht schöpfen, und das Nestorianum bietet in seinem entsprechenden Theile Nichts dar, was mit irgend einem Punkte in ihm eine besondere Aehnlichkeit hätte. Von der Höllenfahrt, die in Thaddäus's Rede stark hervortritt, finden wir im Nestorianum keine Spur.

12) Die lateinische Uebersetzung Cassians lautet: „Et in Dominum nostrum Jesum Christum, filium ejus unigenitum et primogenitum totius creaturæ, ex eo natum ante omnia sæcula et non factum, Deum verum ex Deo vero, homousion Patri, per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta“.

der ganze Gang in ihnen ist derselbe. Man kann deswegen das Nestorianum geradezu als eine vierte Quelle für nnsere Kenntniss vom Wortlaute des antiochenischen Taufsymbols und als ein Doknment bezeichnen, welches die Richtigket der Angaben über den Wortlaut des ersten Gliedes des zweiten Artikels, die wir in Cassians Schrift gegen Nestorius nnd in dem ob. S. 73 ff. besprochenen Anfsatze in den ephesinischen Concilienacten antreffen, bestätigt. Die einzigen Differenzen zwischen den beiden Symbolen sind, dass das Nestorianum *ἑνα* vor *κυριον Ἰησουν Χριστον* hat, während dieses Wort im Antiochennm fehlt (die einzige Differenz von Bedentung), dass das Nestorianum *τον υἱον του Ѳεου τον μονογενη* hat, während im Antiochenum *τον υἱον αὐτου τον μονογενη* steht, dass dieses Symbol *και* vor *πρωτοτοκον πασης κτισεως* hat, welches *και* in jenem nicht gefunden wird, und dass endlich das Nestorianum *τον ἐκ του πατρος γεννηѲεντα προ παντων των αἰωνων* hat, das Antiochennm dagegen *τον ἐξ αὐτου γεννηѲεντα προ παντων των αἰωνων*. In den beiden ersten Punkten und in dem letzten stimmt das Nestoriannm mit dem Nicäno-Constantinopolitanum überein, nach welchem offenbar der antiochenische Wortlaut in diesen drei Pnnkten von den Nestorianern modificirt ward, so dass man das zweite Glied des ersten Artikels im Nestoriannm als eine (unbedentende) nicäno-constantinopolitanische Modification desselben Gliedes im Antiochennm bezeichuen kann. „Et" vor „primogenitum totins creatnræ" gehört vielleicht nnr Cassians Uebersetzung an.

Die Nestorianer haben also im ersten Gliede des zweiten Artikels dem Nicäno-Constantinopolitanum das antiochenische Symbol snbstitnirt, doch so, dass sie dies ein wenig auch jenem modificirten, oder, wenn man will, sie haben in diesem Gliede das Antiochenum, worin übrigens schon einzelne nicänische Elemente (*ὁμοουσιον τῳ πατρι* und *Ѳεον ἀληѲινον ἐκ Ѳεου ἀληѲινου*) aufgenommen waren, mit einigen Modificationenen nach dem Nicäno-Constantinopolitannm beibehalten[14]), eine Erscheinung, die ganz mit dem Verhältnisse der Nestorianer

[14]) Hiemit ist nicht gesagt, dass sie den antiochenischen Wortlaut direkt von der antiochenischen Gemeinde haben. Sie können ihn auch von einer Gemeinde haben, deren Symbol das antiochenische war, oder deren Symbol in dem ersten Gliede des zweiten Artikels dem Wortlaute des antiochenischen Symbols folgte.

zur antiochenischen Kirche und ihrem Zusammenhang mit derselben übereinstimmt [15]).

Auch in dem letzten Gliede des zweiten Artikels haben wohl die Nestorianer den Wortlaut des antiochenischen Symbols beibehalten oder ihn an die Stelle des nicäno-constantinopolitanischen gesetzt, denn in diesem Gliede stimmt ihr Bekenntniss, wenn wir ausnehmen, dass *νεκρους* in ihm vor *ζωντας* steht, eine Wortstellung, die, meines Wissens, sich in keinem anderen altkirchlichen Bekenntniss findet [16]), ganz mit dem Antiochenum überein („et iterum veniet judicare vivos et mortuos", *και παλιν ἐρχομενον* oder *ἥξοντα κριναι ζωντας και νεκρους*) [17]), während es, wie wir schon ob. S. 121 gesehen haben, in dreifacher Weise vom Nicäno-Constantinopolitanum abweicht [18]).

[15]) Man könnte hier auch an die Angabe Cassians in „De incarn. Domini ctr. Nest." 6, 6 denken, dass der Mann, von dem die Nestorianer ihren Namen haben, Nestorius, in der Stadt und Kirche der Antiochener geboren, erzogen und getauft worden, und dass folglich das Antiochenum sein Taufbekenntniss war, was Cassian überall in seiner Schrift voraussetzt. Aber dass Nestorius in Antiochien geboren worden, widerstreitet den Zeugnissen des Socrates hist. eccl. 7, 29 und Theodoret hæret. fabular. comp. 4, 12, nach denen Germanicia sein Geburtsort war, und damit wird auch Cassians Aussage, dass er in Antiochien und also auf das antiochenische Symbol getauft worden, verdächtig (s. „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 112 ff. Anmerk.). Hiezu kommt noch, dass die Nestorianer keine Anhänger des Nestorius sein und mit seiner Person Nichts zu thun haben wollen (s. Assem. Bibl. Or. T. III P. 2 p. LXXV ss.).

[16]) Severus von Aschmonin hat, unbekannt und zwar nothwendig unbekannt mit dem alten antiochenischen Taufsymbol, und darum auch mit der Thatsache, dass die Nestorianer in dem ersten Gliede des zweiten Artikels wesentlich nur diesem Symbole gefolgt sind, alle Abweichungen der Nestorianer vom Nicäno-Constantinopolitanum als ein Produkt vermessener Willkühr betrachtet.

[17]) Das Einzige, was sich mit ihm vergleichen lässt, sind die beiden Stellen *ὅτι αὐτος ὁ κυριος — καταβησεται ἀπ' οὐρανου και οἱ νεκροι ἐν Χριστῳ ἀναστησονται πρωτον, ἐπειτα ἡμεις οἱ ζωντες οἱ περιλειπομενοι κ.τ.λ.* in 1 Thess. 4 16 f. und *ἱνα και νεκρων και ζωντων κυριευσῃ* in Röm. 14, 9, vorzüglich die letztere, in der die Wortstellung jedoch durch das Vorangehende *εἰς τουτο γαρ και Χριστος ἀπεθανεν και ἔζησεν*, hervorgerufen ist. Sonst setzen die Apostel da, wo sie von Christus als dem zukünftigen Richter über alle Menschen sprechen, beständig *ζωντες* vor *νεκροι* (s. Ap. Gj. 10, 12. 1 Petr. 4, 5 und 2 Tim. 4, 1).

[18]) Doch kann Cassians „veniet" möglicher Weise auch eine freie Uebersetzung von *ἐρχομενον* sein. Im Philippopolitanum, das wir nur noch in lateinischer Ueber-

Dasselbe dürfte auch in dem Schlussgliede des dritten Artikels der Fall sein, denn hier hat das Nicännm, wie das Antiochenum nach der oben S. 89 besprochenen Stelle bei Chrysostomus, *και εἰς ζωην αἰωνιον*, das Nicäno-Constantinopolitanum dagegen *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος*, was in der ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Uebersetzung dieses Symbols wörtlich wiedergegeben ist.

Vielleicht schreiben anch die sonderbaren Abweichnngen vom Nicäno-Constantinopolitanum, die wir im Nestorianum im Gliede vom heiligen Geiste finden, sich daher, dass die Nestorianer auch in diesem Gliede den Wortlaut des Antiochenums beibehalten [19]) oder ihn an die Stelle des Nicäno-Constantinopolitanums gesetzt haben. Hiefür lässt sich anführen, 1. dass es unwahrscheinlich ist, dass die Nestorianer rein auf eigene Hand ein so wichtiges Symbolglied, wie das Glied vom heiligen Geiste, ohne irgend welche ältere, angesehene kirchlich-symbolische Autorität so überaus willkührlich sollten behandelt haben, wie sie es gethan haben würden, wenn sie in demselben nicht einem älteren Symbol gefolgt wären; 2. die Analogie der Thatsache, dass sie in dem ersten Gliede des zweiten Artikels, dem Gliede von der Gottheit des Sohnes, einem Gliede, das mit dem ersten des dritten, dem Gliede vom heiligen Geist und speciell von seiner Gottheit, correspondirt, im Wesentlichen dem Nicäno-Constantinopolitanum das Antiochennm substituirt haben; 3. dass das Glied vom heiligen Geiste im Antiochenum sehr gut so gelantet haben kann, wie es im Nestoriannm lautet. Die

setzung übrig haben, entspricht nämlich, wie man aus dem vierten antiochenischen Synodalsymbol und aus dem thetischen Theile der *Ἐκθεσις μακροστιχος*, mit denen das Philippopolitanum ganz übereinstimmt, „venturus“ dem *ἐρχομενον*. Sollte dies der Fall sein, so würde auch das „und wiederkommen wird“ des Nestoriannms nur eine eigene, freie Uebersetzung von *ἐρχομενον* sein. S. jedoch das ob. S. 121 Anmerk. 7 Bemerkte.

19) *Ἐλευσομενον* und *ἡξοντα* finden wir nur noch in dem Symbol der im Jahre 360 in Constantinopel gehaltenen Synode (*ἐλευσομενον ἐν τῃ ἐσχατῃ ἡμερᾳ κ.τ.λ.*) und in Eusebius von Cäsareas Glaubensformel (*και ἡξοντα παλιν ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους*). Vgl. doch auch „in gloria venturus“ in Irenäus's Relation der Glanbensregel in adv. hæress. 3, 4, 2. — Hat das antiochenische Taufsymbol nicht *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα*, sondern *ἐρχομενον* gehabt (s. die vorangehende Anmerk.), so finden wir seinen Wortlaut noch in Arius's und Charisius's Taufbekenntnissen.

antiochenische Kirche kann sehr gut das Nicäno-Constantinopolitanum im ersten Gliede des dritten Artikels in derselben Weise, mit derselben Freiheit, benutzt haben, wie sie dasselbe Symbol oder auch das Nicänum [20]) in dem ersten Gliede des zweiten benutzt hat. Das Einzige, was gegen die Annahme, dass das Glied vom heiligen Geiste im Nestorianum aus dem Antiochenum stammt, geltend gemacht werden kann, ist, dass es weniger wahrscheinlich erscheint, dass die antiochenische Kirche Elemente aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in ihr Symbol aufgenommen haben sollte, da dieses Symbol bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts oder der Zeit des chalcedonensischen Concils in der griechischen Kirche so wenig angesehen war und beachtet wurde [21]). Doch wurde es ja damals in der antiochenischen Diöces jedenfalls an einem Orte, in Germanicia, als Taufsymbol gebraucht [22]). Sollte das erste Glied des dritten Artikels des Nestorianums dem Antiochenum entnommen sein, so würde jenes Symbol auch in Bezug auf das genannte Glied eine Quelle für unsere Kenntniss von demselben sein, die einzige Quelle. Uebrigens würde das Nestorianum in diesem Falle uns doch nur im Wesentlichen den Wortlaut des ersten Gliedes des dritten Artikels im Antiochenum bewahrt haben, denn dass dieses Symbol *ἐν* vor *πνευμα ἅγιον* gehabt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich, da es kein *ἕνα*

20) Oder auch dem Wortlaut eines anderen, älteren Taufsymbols, welches in dem ersten Gliede des dritten Artikels dem Antiochenum folgte. Möglicherweise jedoch auch dem Wortlaute eines älteren Symbols, welches in diesem Gliede nicht mit dem antiochenischen übereinstimmte.

21) Eine Vergleichung des ersten Gliedes des zweiten Artikels im Antiochenum mit demselben Gliede im Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum zeigt, dass das Antiochenum in diesem Gliede ungleich mehr mit dem letztgenannten als mit dem erstgenannten Symbol übereinstimmt, so dass die Annahme nahe liegt, dass die „nicänischen" Elemente, die wir im Gliede von der Gottheit des Sohnes finden, dem Werke der constantinopolitanischen Väter entnommen sind. Doch kann die grössere Uebereinstimmung zwischen dem Antiochenum und Nicäno-Constantinopolitanum in dem Gliede von der Gottheit Christi, sich auch daher schreiben, das jenes Symbol von Anfang an mit diesem verwandt war, welches ja „mutatis mutandis" auf Cypern gebraucht ward, ehe es Kirchensymbol wurde.

22) S. „Theol. Tidsskr." B. VII S. 316 f. Möglich auch, dass das Antiochenum, welches sich ungewöhnlich lange im Gebrauch erhalten zu haben scheint, erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts nicäno-constantinopolitanische Elemente bekommen hat.

vor *κυριον Ἰησουν Χριστον* gehabt hat. Die Nestorianer würden es da aus einem oder dem anderen älteren Taufsymbol oder auch ohne einem zu folgen hinzugefügt haben, in derselben Weise, wie sie das zuletztgenannte Wort zum ersten Gliede des zweiten Artikels aus dem Nicäno-Constantinopolitanum hinzugefügt haben.

Setzen wir nun unsere Vergleichung fort, indem wir noch die übrigen griechischen Symbole vergleichen, so nehmen wir zuerst wahr, dass das Nestorianum im ersten Artikel wörtlich mit dem alten, eigentlichen Nicänum übereinstimmt. In beiden Symbolen lautet nämlich dieser Artikel *Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην*. Der erste Artikel im Nestorianum ist in derselben Weise dem Nicänum entnommen, wie das erste Glied des zweiten dem Antiochenum entnommen ist.

Weiter entdecken wir bei einer solchen Vergleichung, dass das *πρωτοτοκον πασης κτισεως* des Nestorianums im ersten Gliede des zweiten Artikels sich ausser im Antiochenum auch in dem Syrien angehörigen Taufsymbol in Const. apost. 7, 40, in dem auf das cäsareensische Taufsymbol zurückgehenden Bekenntnisse, welches Eusebius von Cäsarea der nicänischen Synode vorlegte, und in einem Glaubensbekenntnisse, das der Märtyrer Lucian (geboren in Samosata, Presbyter in Antiochien und Stifter der antiochenischen Schule) zum Verfasser hat, und welches die Eusebianer auf der zweiten antiochenischen Synode zu dem ihrigen machten, also in lauter syrischen Bekenntnissen angetroffen wird. — Dass sich das *δι' οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν* im Gliede von der Gottheit des Sohnes ausser im Antiochenum noch in der dritten sirmischen Glaubensformel findet, habe ich schon oben S. 125 bemerkt.

Gehen wir nun von dem ersten Gliede des zweiten Artikels zu seinem zweiten, dem Gliede von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, über, so begegnet uns das *και ἀνθρωπον γενομενον* der Nestorianer bei Lucian (*τον ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων κατελθοντα ἀνωθεν και γεννηθεντα ἐκ παρθενου, κατα τας γραφας, και ἀνθρωπον γενομενον*), sowie auch in Origenes's Relation der Glaubensregel in „De principiis“ Lib. I præf. § 4 („novissimis temporibus se ipsum exinaniniens homo factus incarnatus est, cum Deus

esset, et homo factus mansit, qnod erat, Deus") [23]. — Dagegen steht das *και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ Μαριας της παρϑενου* des Nestorianums auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole ganz isolirt. Nur auf dem der abendländischen hat es ein Analogon in dem „conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine" des sydgallischen und späteren römischen Symbols, sowie auch in der zweiten von den dem römischen Bischof Damasus zugeschriebenen Glaubensformeln („Et conceptus est de Spiritu sancto et natus ex virgine") [24]. Doch wird in den abendländischen Symbolen nur „natus" mittelst der Präposition „ex" in Verbindung mit „virgine", „conceptus" dagegen mittelst der Präposition „de" in Verbindung mit „Spiritu sancto" gesetzt, so dass hier zwei Bestimmungen gebildet werden, eine: „conceptus de Spiritu sancto", die von dem Verhältnisse spricht, worin die Entstehung der Menschheit des Sohnes Gottes oder die Entstehung des Sohnes Gottes nach seiner Menschheit zum heiligen Geist steht, und eine: „natus ex Maria virgine", die von dem Verhältnisse spricht, worin sie oder er zur Maria steht. In dem Nestorianum dagegen, in welchem das Verhältniss des heiligen Geistes zur Menschwerdung des Sohnes Gottes schon durch *σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* bezeichnet ist, wird das Verhältniss seiner menschlichen Natur zur Maria sowohl als ein „*συλληφϑηναι*", ein „conceptum esse" als auch als ein „*γεννηϑηναι*", ein „natum esse" von ihr bezeichnet [25]).

[23]) Vgl. auch noch den Ausdruck *τον ἡμετερον ἀνειληφε ἀνϑρωπον* in der *Ἐκϑεσις πιστεως* des Athanasius und dan Ausdruck *και ἐν ἀνϑρωποις πολιτευσαμενον* in der Glaubensformel des Eusebius.

[24]) S. Hahn, Biblioth. der Symbole S. 189. Auch in dem dritten sirmischen (ariminensischen) Symbol bei Hieronymus adv. Luciferianos u. 17 heisst es: „Qui de coelo descendit, conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine". Das „qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria" in Augustins „Sermo 213 in trad. Symb." gehört kaum dem Kirchenvater, sondern späteren Abschreibern an, da er sonst immer „qui uatus est da Spiritu saneto (per Sp. s.) et (ex) Maria virgine (virgine Maria)" sagt (s. „Theol. Tidsskr." B. V S. 604 f. Anmerk. 73), und uicht ganz selten Herausgeber und Abschreiber in einzelnen Punkten dem Wortlante älterer Symboltexte den späteren römischen substituirt haben (s. a. O. S. 602 ff. und Heurtley, a. a. O. S. 29, 9).

[25]) Nach Severus von Aschmonin bei Reuandot haben die Nestorianer zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels des Nicäno-Constantinopolitanum noch die Worte „et homo factus est, conceptus in ea et uatus ex virgine" hinzugefügt (s. ob. S. 114),

Was die übrigen Glieder des zweiten Artikels betrifft, so nähert sich das Nestorianum dadurch, dass in ihm παθοντα, welches im Nicäno-Constantinopolitanum nach σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου steht, diesen Worten vorangestellt ist, in Etwas dem sydgallischen und späteren römischen Symbol. Nur wird hier „sub Pontio Pilato" nicht in Verbindung mit „crucifixus", sondern mit „passus" gesetzt („passus sub Pontio Pilato, crucifixus"). — Dass νεκρους και ζωντας im Nestorianum aller Analogie ermangele, ist schon oben bemerkt worden.

Begeben wir uns vom Gebiete des zweiten Artikels auf das des dritten, so finden wir das ἕν, welches uns im Nestorianum im ersten Gliede dieses Artikels begegnet, in mehreren morgenländischen Bekenntnissen, nämlich in dem jerusalemischen Taufbekenntnisse (Και εἰς ἓν ἁγιον πνευμα), in dem, was Alexander von Alexandrien in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel über das alexandrinische Taufbekenntniss mittheilt (ἓν πνευμα ἁγιον ὁμολογουμεν), in Eusebius von Cäsareas Glaubensformel (Πιστευομεν και εἰς ἓν πνευμα ἁγιον) und in Gregorius Thaumaturgus's Glaubensbekenntniss (και ἓν πνευμα ἁγιον κ. τ. λ.). — Und ferner finden wir da das το πνευμα της ἀληθειας des Nestorianums, das aus Joh. 14, 17. 15, 26 und 16, 13 geschöpft ist, in einigen semiarianischen und arianischen Synodalsymbolen, nämlich in dem Symbol der dritten antiochenischen Synode (και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το παρακλητον, το πνευμα της ἀληθειας), in dem Symbol der dritten sirmischen Synode (hier gehört jedoch der Ausdruck einem aus Joh. 16, 7. 13 f. 14, 16 und 15, 26 zusammengesetzten biblischen Citate an), in dem nicenischen Symbol und in dem Symbol der 360 in Constantinopel gehaltenen Synode (auch in diesen beiden Symbolen gehört der Ausdruck im Grunde einem biblischen Citate an), sowie auch in den Privatsymbolen Basilius des Grossen und des Presbyter Charisius.

Inwieweit die Abweichungen von dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol im Nestorianum, die sich theils gar nicht, theils wenigstens nicht mit Sicherheit auf ältere Taufsymbole zurückführen lassen, auf solche zurückgehen oder sich daher schreiben, dass die Nestorianer

eine ungenaue Wiedergabe des nestorianischen Wortlauts („et conceptus et natus est ex Maria virgine").

ohne irgend welche ältere symbolische Gewähr rein nach eigenen Ansichten und subjectivem Dünken das von ihnen angenommene Kirchenbekenntniss veränderten, das lässt sich zwar nicht ausmachen, da Bekenntnisse, wie das edessenische, nisibinische und seleucensische, von denen die berührten Abweichungen entlehnt sein müssten, uns nicht erhalten sind, und wir nicht einmal das Taufbekenntniss vollständig besitzen, aus dem, wie wir gesehen haben, die Nestorianer im Wesentlichen das Glied von der Gottheit des Sohnes genommen haben: aber es darf doch für überwiegend wahrscheinlich, ja fast für sicher angesehen werden, dass einzelne Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum ihren Grund einzig und allein in nestorianischer Willkühr haben. — So kann es kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass die Nestorianer selbst die drei letzten Glieder des dritten Artikels etwas zusammengezogen haben, indem sie die Glieder von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben, mit Weglassung des im Nicäno-Constantinopolitanum stehenden Verbums *προσδοκωμεν*, mit dem das Glied von der einen Taufe zu Vergebung der Sünden einleitenden Verbum *ὁμολογουμεν* verbanden. Sie wollten hier das Nicäno-Constantinopolitanum verbessern, indem sie es etwas kürzer machten. Es schien ihnen nicht nothwendig zu sein, dass vor den beiden letzten Gliedern des Symbols ein Verbum stand, das dem Inhalt dieser Glieder entsprach. — So kann ferner kaum bezweifelt werden, dass es die Nestorianer selbst waren, die in dem letzten Gliede des zweiten Artikels das nicäno-constantinopolitanische *ζωντας και νεκρους* in *νεκρους και ζωντας* verwandelten, aus welchem Grunde sie dies auch gethan haben mögen [26]). Schon der Umstand, dass ihr *νεκρους και ζωντας* auf dem Gebiete der uns bekannten altkirchlichen Symbole so ganz singulär ist, spricht hiefür. — Auch das kann nicht

[26]) Vielleicht hat der Umstand sie zu der Veränderung bewogen, dass der grösste Theil von denen, die von Christo bei seiner Wiederkunft gerichtet werden sollen, aus Todten, d. h. aus solchen besteht, die vor seiner Wiederkunft gestorben waren und bei ihr werden vom Tode auferweckt werden. Der grösste Theil von denen, die Christus bei seiner Parusie richten werde, meinten sie, müsse zuerst genannt werden. Möglich auch, dass sie sich von Stellen, wie die beiden ob. S. 127 Anmerk. 17 angeführten, haben leiten lassen. Möglich auch, dass Beides, jener Gedanke und diese Stellen, d. e Veränderung hervorgerufen haben.

sehr zweifelhaft sein, dass die Nestorianer selbst das nicäno-constantinopolitanische σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα in das in keinem der übrigen nns erhaltenen orientalischen Symbole [27]) vorkommende παθοντα και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου verwandelt haben. Sie verstanden παθοντα von den Leiden Christi, die der Kreuzigung vorangingen, oder anch von dem ganzen Leiden Christi nnd meinten deshalb, das Wort müsse vor den Worten σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου stehen, die von Etwas sprechen, was auf die Leiden folgte, oder die ein specielles Leiden, das Kreuzesleiden (το παθημα του σταυρου), hervorhüben, während die constantinopolitanischen Väter (und vor ihnen die cyprische Kirche) bei ihrer Ordnung der Worte bei παθοντα wohl an das Todesleiden (το παθημα του θανατου) gedacht oder auch das Wort durch: „*und welcher so* (dadnrch, dass er gekreuzigt ward) *litt*" oder dnrch: „*und der überhaupt litt*" erklärt haben. — Endlich schreibt sich höchst wahrscheinlich anch die Veränderung des nicäno-constantinopolitanischen και εἰς μιαν, ἁγιαν, καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν in και εἰς μιαν ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην (oder καθολικην ἐκκλησιαν) von den Nestorianern selbst her. Wahrscheinlich wollten sie dadnrch, dass sie das Prädikat καθολικη ans der Reihe der Prädikate, in der es im Nicäno-Constantinopolitanum steht, heransnahmen und es für sich selbst an den Schlnss nach den dnrch και zn einem Paare verbundenen Prädikaten ἁγιαν und ἀποστολικην setzten, dieses Prädikat oder die Katholicität der Kirche stärker hervorheben. Das nach dem Prädikatpaar ἁγιαν και ἀποστολικην stehende und das ganze Glied von der Kirche beschliessende καθολικην soll = und, was das Wichtigste ist, *die katholische* oder: nnd knrz, nm alle die übrigen Kirchenprädikate in ein einziges znsammenzufassen, *die katholische* [28]). — Uebrigens ist es auch schon von vonherein sehr

[27]) In einigen abendländiachen steht „passna" vor „crucifixns", aber in ihnen wird „sub Pontio Pilato" mit jenem, nicht mit diesem Worte verbunden („passus sub Pontio Pilato, crucifixus").

[28]) Etwas Aehnliches, wie in dem Nestorianum, finden wir anch in dem ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Nicäno-Constantinopolitanum (s. das ob. S. 112 Bemerkte). Dadurch, dass die Nestorianer dem Kirchenprädikat καθολικην die besprochene Stellung gaben, hat ihr Symbol im Gliede von der Kirche eine gewisse Aehnlichkeit

wahrscheinlich, dass einzelne Abweichungen vom nicäno-constantinopolitanischen Symbol im Nestorianum ihren Grund in eigenen Gedanken und subjectivem Urtheil haben und so mehr oder weniger willkührlich sein werden. Unkirchlicher und willkührlicher Subjectivismus eignet ja gerade kleinern kirchlichen Parteien, die häretische Ansichten hegen und sich von der grossen Kirche losgerissen haben.

Am Meisten erwarten wir Veränderungen, die von den Nestorianern selbst herrühren, in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels, dem Gliede von der Menschwerdung des Sohnes. Dieses Glied ist ja nämlich der eigentliche Sitz für die nestorianische Häresie.

Wir müssen es darum noch zu einem Gegenstand einer besonderen Betrachtung machen.

Eine solche Betrachtung zeigt uns nun auch, dass zwar der eigenthümliche Irrthum der Nestorianer in ihm nicht ausgesprochen oder angedeutet ist (dies würde der Fall sein, wenn Maria in ihm als *χριστοτοκος* bezeichnet wäre), dass es aber doch in eigenthümlicher Weise die Menschwerdung Christi und seine volle, wahre menschliche Natur hervorhebt und insofern von nestorianischem Ursprung zeugt und nestorianisches Gepräge trägt.

Wie wir schon ob. S. 120 f. gesehen haben, besteht nämlich die Abweichung des Nestorianums vom Nicäno-Constantinopolitanum im zweiten Gliede des zweiten Artikels in etwas Doppeltem. Die Nestorianer haben erstens das nicäno-constantinopolitanische *και ἐνανθρωπησαντα* in *και ἀνθρωπον γενομενον* verändert und diese Worte schon nach *και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* gesetzt, während die ihnen entsprechenden Worte im Nicäno-Constantinopolitanum erst auf *και Μαριας της παρθενου* folgen, oder auch sie haben den Be-

mit den abendländischen Symbolen bekommen, in denen dieses Glied „*sanctam ecclesiam catholicam*" lautet. Es sieht fast aus, als hätten die Nestorianer gleich den Abendländern (s. weiter unten Nr. IX) die Kirche und das Prädikat „*catholica*" zu einer Einheit, zu einem Begriff, zu einer Art Compositum verbinden wollen. Alles von: „*und an ein*" an bis zu: „*und apostolische*" gehört nämlich im Nestorianum zusammen, und dazu kommt dann noch *καθολικην* (*und an die eine, heilige und apostolische allgemeine* oder *katholische Kirche*). Auch in einem Paar anderen Punkten ist das Nestorianum, wie wir gesehen haben (s. ob. S. 131 und S. 132), mit abendländischen Symbolen verwandt, doch so, dass die Aehnlichkeit nur eine unvollkommene, halbe ist.

standtheil, der im Glaubensbekenntnisse der constantinopolitanischen Väter den Schluss des Gliedes bildete, höher hinaufgerückt und zwar so, dass sie zugleich den Ausdruck mit einem verwandten vertauschten; und **zweitens** haben sie das einfache *και Μαριας της παρϑενου* des Nicäno-Constantinopolitanums, das in diesem noch von *σαρκωϑεντα ἐκ* abhängig ist, in ein selbständiges *και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ Μαριας της παρϑενου* verwandelt und so jene Worte von *σαρκωϑεντα ἐκ* getrennt, eine Veränderung, die insofern nöthig war, als auf *και Μαριας της παρϑενου*, welche Worte durch das mit *ἐνανϑρωπησαντα* Vorgenommene von *και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* getrennt worden waren, ein eigener, selbständiger Satz gebildet werden musste. Durch beide Veränderungen haben die Nestorianer den nicäno-constantinopolitanischen Wortlaut, der ihrem Symbole offenbar zu Grunde liegt und seinen Text bildet, oder genauer das *και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου* des Nicäno-Constantinopolitanums, so zu sagen, total gesprengt.

Nun war schon der Zusatz des Nicäno-Constantinopolitanums zum Nicänum *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου*, ein Zusatz den die constantinopolitanischen Väter [29]) zwischen das *σαρκωϑεντα* und *και ἐνανϑρωπησαντα* des Nicänums gestellt hatten, wodurch der nicänische Wortlaut gesprengt worden war, in der Absicht hinzugefügt worden die wahre Menschwerdung Christi und seine volle menschliche Natur gegen Apollinaris und seine Anhänger hervorzuheben (s. „Theol. Tidsskr." B. VII S. 285. 301. 305 f. und 317). Die Nestorianer gingen nun auf dem Wege, den schon das Concil zu Constantinopel betreten hatte, dessen Werk ihnen übrigens gerade wegen des antiapollinaristischen Zusatzes *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου* sehr gefallen musste [30]), noch einen Schritt weiter, indem ihnen die wahre Menschwerdung und wahre Menschennatur Christi durch

[29]) Oder eigentlich der Urheber von Epiphanius's kürzeren Symbol oder dem Taufbekenntniss der cyprischen Kirche.

[30]) Nestorius ist ja, so viel wir wissen, der Erste, der es erwähnt und mit dem Nicänum identificirt, und die Gemeinde seiner Vaterstadt, Germanicia, hat es aller Wahrscheinlichkeit nach schon als Taufsymbol gebraucht, ehe die chalcedonensische Synode es ans Licht zog. S. „Theol. Tidsskr." B. III S. 474 f. 478 und 483 und B. VII S. 285 und besonders S. 316—18.

diesen Zusatz noch nicht stark genug gegen den Apollinarismus und, was bei ihnen noch hinzukam, den Eutychianismus oder Monophysitismus und alle ihre Gegner überhaupt hervorgehoben zu sein schien. Um diesem Mangel abzuhelfen nahmen sie eine doppelte Veränderung des nicäno-constantinopolitanischen Wortlautes vor. Erstens erstatteten sie das *σαρκωϑεντα* des Nicäno-Constantinopolitanums durch das schon vom Stifter der antiochenischen Schule, dem Märtyrer Lucian, in seinem Glaubensbekenntnisse gebrauchte *ἀνϑρωπον γενομενον*, welche Worte noch deutlicher als jene nicäno-constantinopolitanischen aussagen, dass Gottes Sohn ganz dasselbe geworden, was wir sind, ein voller, wahrer, wirklicher Mensch, und setzten sie den von ihnen gewählten Ausdruck nach *και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* als eine den Apollinarismus und Eutychianismus abwehrende Erklärung dieser Worte, welche zwar Christi übernatürliche Menschwerdung aussprachen, aber doch noch missdeutet werden konnten. Zweitens bildeten sie aus den nicäno-constantinopolitanischen Worten, die nach der ersten Veränderung noch übrig blieben, *και Μαριας της παρϑενου*, die selbstständige Bestimmung *και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ Μαριας της παρϑενου*. Das Nicäno-Constantinopolitanum hatte einfach ausgesprochen, dass der Sohn Gottes von der Jungfrau Maria Fleisch geworden war (*και σαρκωϑεντα ἐκ — Μαριας της παρϑενου*). Die Nestorianer dagegen gaben bei ihrer zweiten Veränderung genau das Verhältniss des Sohnes Gottes zu seiner menschlichen Mutter, der Jungfrau Maria, an, dass er nämlich von ihr empfangen und geboren worden, wodurch gleichfalls die Wirklichkeit seiner Menschwerdung und die Wahrheit seiner menschlichen Natur und ihre Wesensgleichheit mit der unsrigen stärker hervortrat. Es ging, wenn man ausnimmt, dass es der heilige Geist war, von dem er empfangen ward, und eine Jungfrau, die ihn empfing und gebar, bei seiner Menschwerdung ganz so zu, wie bei unserer Entstehung, woraus resultirte, dass er ein wahrer Mensch war, gleich wie wir. — Noch einen Schritt weiter zu gehen und ihre von der übrigen Kirche so heftig bekämpften häretischen Ansichten auszusprechen oder anzudeuten, z. B. durch Aufnahme des für sie eigenthümlichen Stichworts *χριστοτοκος*, mochten die Nestorianer nicht, theils wohl aus Furcht davor, dass ihre Gegen ihnen vorwerfen möchten, sie hätten geradezu ihre Ketzerei in das Symbol

hineingebracht und es dadurch gröblich verfälscht [31]), theils wohl auch aus Ehrfurcht vor dem Symbole selbst, dem hochheiligen Nicänum, in welches ihnen durch die Aufnahme eines Ausdrucks, wie *χριστοτοκος*, etwas ganz Neues hinein zukommen schien, während die Veränderungen, die sie sich erlaubten, nach ihrer Meinung nur Erklärungen der Ausdrücke des Symbols waren, Erklärungen, die seinen rechten, orthodoxen Sinn wahrten, welche die Zeitverhältnisse nothwendig gemacht hatten, die in dem Geiste der constantinopolitanischen Väter vorgenommen worden waren, und durch welche ihre Urheber nur dem Beispiele dieser Väter gefolgt waren [32]), Durch die Veränderungen, welche die Nestorianer vornahmen, glaubten sie sich nur als das darzustellen, was sie überhaupt sein wollten, Vertheidiger der wahren Menschwerdung und vollen, wahren Menschennatur Christi [33]).

[31]) Die Nestorianer pflegen ihre eigenthümlichen Lehren nur sehr versteckt auszudrücken, wovon auch das von Haneberg a. a. O. mitgetheilte Lied des Babæus ein Beweis ist.

[32]) Das Nicänum, Nicäno-Constantinopolitanum und Nestorianum bilden im zweiten Gliede des zweiten Artikels eine Kette und einen Klimax, das Letztere, indem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine wahre menschliche Natur in dem einen Symbol stets stärker ausgesprochen wird als in dem anderen.

[33]) Uebrigens ist es nicht gerade nothwendig, dass die Nestorianer selbst in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels Veränderungen vorgenommen haben. Diese können schon in einem Symbole gestanden haben, das einer von der antiochenischen oder von einer nestorianisirenden Richtung beherrschten Gemeinde angehörte, und von den Nestorianern bloss aus diesem Symbol geschöpft worden sein. — Auch von den eb. S. 133 besprochenen Veränderungen ist es nicht ganz unmöglich, dass sie schon in einem älteren Symbol gestanden haben.

Von den Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum, welche ihren Grund darin haben, dass die Nestorianer zum Theil anderen, älteren Symbolen gefolgt sind oder hie und da das Werk der constantinopolitanischen Väter auf eigene Hand verändert haben, müssen übrigens die kleinen Differenzen (wenn man dies Wort gebrauchen darf) zwischen den beiden Symbolen unterschieden werden, die der Uebersetzung aus der griechischen in eine orientalische und speciell in die syrische Sprache angehören und dem Nestorianum sein orientalisches und syrisches Gepräge geben, oder die auch durch eine etwas freiere Wiedergabe der griechischen Ausdrücke entstanden sind. Differenzen der ersten Art sind z. B. die, dass es im Nic.-Const. heisst *δι᾽ οὑ — τα παντα ἐγενετο* und *ἐπι Ποντιου Πιλατου*, im Nestorianum dagegen „*durch dessen Hände — Alles geschaffen wurde*“ und „*in den Tagen des Pontius Pilatus*“, zwei Differenzen, die

Fassen wir nun zum Schlusse alles in dem Vorangehenden über die Beschaffenheit und Composition des Nestorianums Entwickelte kürzlich zusammen, so müssen wir sagen: Das Nestorianum ist ein Symbol, dessen Grundlage und Hauptbestandtheil zwar das Nicäno-Constantinopolitanum bildet, so dass die Ueberschrift und Assemani, mit denen im Grunde auch Severus von Aschmonin übereinstimmt, es wesentlich nicht mit Unrecht als das Nicänum haben bezeichnen können, aber worin doch dieses Symbol in einer bedeutend modificirten Gestalt hervortritt. Diese Gestalt hat es theils dadurch bekommen, dass die Nestorianer in dasselbe nicht unbedeutende Elemente aus älteren Symbolen aufgenommen haben, theils (höchst wahrscheinlich) auch dadurch, dass sie es in mehreren Punkten auf eigene Hand verändert haben. Die älteren Symbole, aus denen sie Elemente aufgenommen haben, sind vor Allem das antiochenische, aus dem sie das erste Glied des zweiten Artikels oder das Glied von der Gottheit des Sohnes (und wohl auch dessen letztes und vielleicht auch das Schlussglied des dritten) genommen haben, und das reine, eigentliche Nicänum, mit dessen ersten Artikel das Nestorianum übereinstimmt. Ausser diesen beiden Symbolen können sie doch noch ein anderes oder ein Paar andere (eins oder ein Paar von den drei ob. S. 123 angeführten) benutzt haben. Auf eigene Hand haben sie (aller Wahrscheinlichkeit nach) das Nicäno-Constantinopolitanum im Gliede von der Menschwerdung des Sohnes,

dieses Symbol, eben weil sie nur der Uebersetzung in eine orientalische Sprache angehören, mit den ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums gemein hat. Beide haben nämlich „*durch dessen Hand*“ und die letztere „*in den Tagen des P. P.*; vgl. auch noch die ob. S. 106 mitgetheilte arabische Uebersetzung des Nicänums oder vielmehr Nicäno-Constantinopolitanums, die zwar bloss „*durch den alle Dinge geschaffen wurden*“, aber „*in der Zeit des Pontius Pilatus*“ hat. Differenzen der zweiten Art sind die, dass es im Nicäno-Constantinopolitanum heisst *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* und *κατα τας γραφας*, im Nestorianum dagegen „*nach dreien Tagen*“ und „*wie geschrieben ist*“, wobei wohl der Uebersetzer wesentlich 1 Cor. 15, 4 Pesch. folgte. Auch in den beiden oben angeführten syrischen Uebersetzungen wird das *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* durch „*nach dreien Tagen*“ wiedergegeben, wogegen *κατα τας γραφας* in der des Nic.-Const. durch „*wie die Schriften sagen*“ ausgedrückt wird. Die arabische Uebersetzung auf S. 106 hat „*am dritten Tage*“ aber „*wie geschrieben ist*“.

dem Sitze ihres Irrthums, verändert. Doch kann die Gestalt, die dieses Glied im Nestorianum hat, möglicher Weise auch auf ein (nestorianisirendes oder von der antiochenischen Richtung influirtes) älteres Symbol zurückgehen. Und dasselbe ist auch hinsichtlich der anderen Modifikationen des Nicäno-Constantinopolitanums, die von ihnen höchst wahrscheinlich ohne ältere symbolische Gewähr vorgenommen worden sind, nicht ganz unmöglich [34]).

Die Nestorianer sind übrigens nicht die einzigen Orientalen, die sich erlaubt haben an dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol zu ändern, wenn sie an ihm auch ungleich stärker und bedeutender geändert haben als irgend eine andere orientalische Kirchengemeinschaft oder Gemeinde. „Quamquam autem symbolum Hierosolymitanum", bemerkt Touttée, Cyrilli Hieros. Opp. p. 83, „in hac ecclesia Constantinopolitano tamdem locum fecerit, non idcirco tamen exstimarim, nulla ejus vestigia, aliquamdiu saltem, in ipso Constantinopolitano symbolo, quo illa uteba-

[34]) Zu beiden Arten von Modifikationen kommen dann noch theils kleine, unbedeutende Freiheiten in der Uebersetzung, theils das orientalische und besonders das syrische Gepräge, welches die Uebersetzung der zu Grunde liegenden griechischen Originale mit sich führte.

Nachdem die voranstehende Abhandlung bereits gesetzt war, fand ich in Assemanis Bibliotheca orientalis T. III P. I ein Paar Stellen, an denen Einzelnes aus dem nestorianischen Nicänum citirt wird. Ich theile diese Stellen hier noch nachträglich mit. A. a. O. p. 271 f. bespricht Ass. eine arabisch geschriebene und am Ende des Cod. Arab. 38 der vaticanischen Bibliothek stehende Expositio Symboli Nicäni des Nestorianers Elias, Bischofs von Nisibis († 1049). Hier äussert er, dass diese Auslegung des Nicänums mit den Worten „*Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen* (eig. *omnitenentem, den Inhaber* oder *Herren aller Dinge*)" beginne, and citirt dann noch den Anfang des zweiten Artikels: „*Und an einen Herren, Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, den vor allen Geschöpfen Geborenen*". A. a. O. p. 280 handelt Ass. von einem anonymen, mit einer Expositio Symboli Nicäni beginnenden und in Cod. syr. 15 der Vaticana (Bibl. or. T. IIp. 497) stehenden „Tractatus de fide". Nachdem er hier das Anfangswort des nestorianischen Nicänums „*Wir glauben*", citirt hat, bemerkt er: „Ubi advertendum, quod Syri Nestoriani in Symbolo post ea verba: „*Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei Unigenitum,* addunt: *Primogenitum omnium creaturarum*, et post *incarnatus est de Spiritu sancto* dicunt: *et homo factus est et conceptus et natus est ex Maria Virgine et passus et crucifixus*" &c. Vgl. noch was Ass. a. a. O. p. 335 aus einer „Fides Patrum CCCXVIII cum brevi expositione Synodi Jesujahi" mittheilt.

tur, remansisse. Nam ex pristino illo retentam fuisse censeo vocem *unum* in articulo de Spiritu sancto; quem ea adjuncta Hierosolymis dudum, ut etiamnum Antiochiæ apud Jacobitas Syros, recitatum fuisse apparet. Id ex nonnullis monumentis colligo. Clerici Hierosolymitani et Antiocheni in epistola ad Justinum imperatorem inter Hormisdæ pontificis epistolas concil. Labb. t. 4 p. 1543 aiunt: „„Nos in Patrem et Filium et Spiritum sanctum ab initio quoque baptizati et credentes, essentiam Dei in tribus subsistentiis adoramus, secundum sanctorum Patrum symbolum credentes in unum Deum Patrem omnipotentem et in unum Dominum Jesum Christum; similiter et in unum Spiritum sanctum"". Symbolum sanctorum Patrum est symbolum Nicænum vel Constantinopolitanum, quo se baptizatos innuunt. Non ipsa illius proprie verba referunt; at parum interest; certe verbum unum ad verba Spiritum sanctum eos in symbolo habuisse jure concludere possumus, maxime si sequentes authoritates respiciantur. Sophronius in synodicis literis jam citatis, agens de Spiritu sancto, pag. 855 e: „„Credo"", inquit, „in unum Spiritum sanctum, qui ex Patre procedit: *Πιστευω — εἱς ἑν πνευμα ἁγιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον.* Theodorus quoque ejusdem sedis antistes in sua synodica, concilii Nicæni secundi actione tertia recitata, p. 174, habet in sua fidei professione *και εἱς ἑν πνευμα ἁγιον, το ἀΐδιως* &c. Idem observatur in professione Michaëlis Syncelli Hierosolymitani, in Coislin. bibliotheca edita, ad cod. 34 p. 90. — Joh. Damascenus, ejusdem ecclesiæ presbyter, lib. I de Fide orthod. c. 8 Trinitatis professionem ex Constantinopolitani symboli verbis edit; de Spiritu vero sancto loquens: „„*πιστευομεν και εἱς ἑν πνευμα ἁγιον, το κυριον και ζωοποιον, το ἐκ Πατρος ἐκπορευομενον και ἐν Υἱῳ ἀναπαυομενον· το τῳ Πατρι και Υἱῳ συνπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον credimus et in unum Spiritum sanctum, qui ex Patre procedit et in Filio adquiescit* (hæc ultima verba symbolo Constantinopolitano addidit de suo), *qui cum Patre et Filio simul adoratur et simul glorificatur*"". In libro tamen cont. Nestor. n. 41 eam vocem omittit. Constans hæc authorum Hierosolymitanorum consuetudo unum suis de Spiritu sancto professionibus adjiciendi legitimam nobis conjecturam suggerit, eos revera ita in symbolo suo recitasse, idque ex veteri hujus ecclesiæ symbolo retinuisse. Inde etiam profectum

existimari potest, qnod Damascenus idem in expositione fidei, qnam ex arabico idiomate latinam reddidit R. P. Le Qnien. tom. 1 habet n. 11 p. 674: „„Confiteor insnper unum baptisma ad poenitentiam““ nam verba ista ad poenitentiam in nnllo pene alio [34]) præterquam Hierosolymitano symbolo reperinntnr“. In dem ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Nicäno-Constantinopolitanum heisst es nicht nur: „*Ich glaube*“, „*Ich bekenne*“, „*Ich erwarte*“ (s. über diesen Singular oben S. 110 f.), sondern anch: „*und eine heilige apostolische und katholische Gemeinde*“ statt: „*und eine heilige katholische und apostolische Gemeinde*“ (s. darüber S. 112). — Was die Veränderungen betrifft, welche die abendländischen Kirchen mit dem lateinischen und dem griechischen Nicäno-Constantinopolitanum vorgenommen haben, so s. über dieselben weiter unten Nr. VIII.

[35]) Sie finden sich nur noch in dem längeren Taufsymbol des Epiphanius (*και εἰς ἓν βαπτισμα μετανοιας*) und in der *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον* (*εἰς ἓν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων*).

VI.

Das Athanasius dem Grossen zugeschriebene Bekenntniss *περι της σαρκωσεως του θεου λογου* in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum.

Der zweite Band der Maurineransgabe der Werke des Athanasius, der theils solche den Namen dieses Kirchenvaters tragende Schriften enthält, deren nichtathanasianischer Ursprung nach dem Urtheile der Herausgeber objectiv nicht ganz unzweifelhaft ist [1]), theils solche, die offenbar nicht von dem grossen alexandrinischen Bischof herrühren, beginnt mit einem Bekenntnisse, welches die Ueberschrift trägt: *Του ἐν ἁγιοις πατρος ἡμων Ἀθανασιου, Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας περι της σαρκωσεως του θεου λογου.* Von diesem Bekenntnisse, von dem wir auch bei einigen alten griechischen Kirchenschriftstellern mehr oder weniger grosse Bruchstücke antreffen [2]), und dessen Aechtheit

[1]) „Et quidem id ultro fatemur", bemerken sie Præf. p. 4, „quod cuique monita nostra legenti subodorari licebit; videlicit nos, etsi inter incerta istæe reponamus, plerumque tamen magis propendere in partem negandi: maluisseque adhuc sub judice litem esse, quam in periculum venire levius proferendi *νοθειας* judicii, Athanasioque suos forte lucubrationes abjudicandi".

[2]) Diese Kirchenschriftsteller sind Cyrillus von Alexandrien, Kaiser Justinian, Leontius von Byzanz und Anastasius Presbyter. Die bedeutendsten Bruchstücke finden wir bei Cyrillus. In seinem *προσφωνητικος ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις* (Opp. T. V P. 2 p. 42 ss. ed. Aub.) wird mit Ausnahme des ersten Satzes *Ὁμολογουμεν — ἐκ γυναικος* das ganze Bekenntniss angeführt (a. a. O. p. 48 s.). Ebenso werden in seinem *Ἀπολογητικος ὑπερ των δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους* (Coleti, Sacrosancta Concilia T. III p. 1356 ss.; vgl. Marius Mercators lateinische Uebersetzung, Opp. p. 933 ss. ed. Migne) zuerst die Worte *Ὁμολογουμεν και εἰναι — ὡς*

sowohl im Alterthum als in der neueren Zeit sehr bestritten worden ist[3]), findet sich in derselben nitrischen Handschrift des Britisch Museum, den

και ἀνϑρωπ.ι, dann die Worte ὁ τοινυν γεννηϑεις ἐκ της παρϑενου — υἱος ϑεου και ϑεος und endlich der anathematische Schlusssatz Εἰ δε τις — ἀναϑεμα ἐστω (a. den a. OO. p. 1383 s. und p. 951) citirt. Nach Leontins, „De eectis Act. VIII c. V (Gall. Bibl. T. XII p. 652) und den Severianern, die sich 533 su Constantinopel mit den Orthodoxen unterredeten (s. die folgende Anm.), stand die Stelle και εἰναι τον αὐτον — μιαν φυσιν του ϑεου λογου σεσαρκωμενην in einer verlerenen Schrift Cyrills gegen Theodor von Mopevestia („libri tres adversus Diodorum Tarseusem et Theodorum Mopsvestenum“). In seinem ersten Briefe ad Sneeensum oder Sueeessum, Bischof von Dioeäsarea in Isaurien, (Opp. T. V P. 2 B. p. 145 ss.) seheint Cyrill in den Worten οὐδε εἰς δυο τεμνομεν υἱους τον ἑνα και ἀμεριστον, ἀλλ᾽ ἑνα φαμεν υἱον, και ὡς οἱ πατερες εἰρηκασι, μιαν φυσιν του ϑεου λογου σεσαρκωμενην in den Worten μιαν φυσιν του ϑεου λογου σεσαρκωμενην unser Bekenntniss vor Angen gehaht zu haben, was wohl sehon Eustathius von Berytns angenommen hat, indem er auf der Räubersynode äuseerte: προσκειται γαρ τουτο τοις ἀλλοις ἐν τοις προς τους μακαριους ἐκεινους (Acacine von Melitene, Valerian von Iconium und Sneeensus von Dioeäsarea in Isaurien) ἐπιστολαις (des Cyrill) οὐ δει τοιγαρουν νοειν δυο φυσεις, ἀλλα μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην· και ταυτην αὐτου την φωνην τῃ του μακραιωτατου Ἀϑανασιου ἐβεβαιωσε μαρτυριᾳ (Coleti, a. a. O. T. IV p. 953). Kaiser Justinian citirt in soiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, Scriptt. vett. nov. coll. ex Vaticanis eodd. T. VII p. 303) den Anfang des athanasianischen Bekenntnissee, das er als einen angeblieh dem Athanasius, in Wahrheit aber dem Apollinaris angshörigen Brief an den König (Kaiser) Jovian beseichnet, his su den Worten μετα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει. Leontius Bysantinns führt in seiner Sehrift gegen die Monophysiten (Mai, a. a. O. p. 110 ss.), die Worte Ὁμολογουμεν και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει (Mai, a. a. O. p. 143) und in seiner Schrift „de sectie“ Act. VIII c. 4 die Worte και εἰναι τον αὐτον υἱον ϑεου — μιαν φυσιν του ϑεου λογου σεσαρκωμενην an (Gall. a. a. O. p. 651). Endlieh citirt der Verfasser einer Sammlung von patristisehen Stellen, die Sirmond und Mai (a. a. O. Præf. p. V) dem Anastasius Preshyter zugesehrieben haben, und aus der der Letztere a. a. O. p. 6—73 unter dem Titel „Antiqnorum Patrum doctrina de verbi dei incarnatione“ einen Auszug herausgegeben hat (aus zwai vatieanischen Handschriften), die Worte Ὁτε δε ἠλϑε — μιᾳ προσκυνησει, die er dem Athanasius, dem sie angehören sollten, ahspricht und Apollinaris beilegt, weshalb sie bei ihm aueh die Ueberschrift Ἀπολιναριου ἐξ ἐπιστολης προς Ἰοβιανον τον βασιλεα tragen (Mai, a. a. O. p. 16). Nach Leontius Byzantinus's „Liber in eos, qui præferunt nobis quidam Apollinarii falso inscripta nomine Sanctorum Patrum“ trug das athanasianische

die oben S. 101 ff. abgedruckten und besprochenen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums angehören, eine syrische

Bekenntniss den Titel „Expositio consentiens cum expositione trecentorum decem et octo" (Max. Bibl. Patr. T. IX p. 707, Gall. Bibl. Patrr. T. XII p. 701), ein Titel, den es („mutatis mutandis") auch in der zweiten der beiden in „Bibl. vett. Patrr." ed. Fronto Ducæus T. I p. 329 s. abgedruckten von Turrianus nach zwei griechischen Handschriften verfertigten lateinischen Uebersetzungen führt („Expositio beati Athanasii Archiepiscopi Alex. de divina incarnatione verbi Dei congruens cum synodo Nicæna") und nach Tillemont, Memoires T. VIII p. 716, in mehreren Handschriften führen soll. Wesentlich denselben Titel finden wir auch in der syrischen Uebersetzung („Exposition des seligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandrien, über die göttliche Menschwerdung Gottes des Wortes, die mit der der heiligen Synode in Nicäa übereinstimmt"). In der ersten lateinischen Uebersetzung Turrians lautet der Titel der Schrift: „Ἐκθεσις, id est expositio beati Athanasii de incarnatione". Vgl. auch noch die Ueberschrift über die Bruchstücke der Schrift in Cyrills „Liber de recta fide ad reginas" (Ἀθανασιου ἐπισκοπου Ἀλεξανδρειας ἐκ του περι σαρκωσεως λογου), ferner die Worte, mit denen Cyrill in seinem „Apologeticus pro duodecim capitulis adversus orientales episcopos" die daselbst aus der Schrift des Athanasius mitgetheilte Stelle einleitet (γραφει τοινυν ὁ της ἀϊδιου μνημης πατηρ ἡμων και ἐπισκοπος Ἀθανασιος περι των παντων ἡμων σωτηρος ἐν τοις περι της σαρκωσεως; in Marius Mercators lat. Uebers. der cyrillischen Schrift fehlen die Worte ἐν τοις κ. τ. λ.) und endlich die Bezeichnung der athanasianischen Schrift als eines Briefs des Athanasius an den König (Kaiser) Jovian in Justiniane Schrift gegen die Monophysiten (Ἑτεραν δε [ἐπιστολην] ὡς δη παρα Ἀθανασιου — προς Ἰοβιανον τον βασιλεα γεγραμμενην) und in der oh. angef. von Mai herausgegebenen Sammlung (Ἀπολιναριου ἐξ ἐπιστολης προς Ἰοβιανον τον βασιλεα; voran gehen die Worte: ψευδογραφησαντες [die Monophysiten] τον — λογον ὡς Ἀθανασιου). — Auch die aus dem Arabischen übersetzte Sammlung von (scheinbar) monophysitischen Aussprüchen älterer Kirchenlehrer im Spicil. Rom. III, 694 muss ein Bruchstück aus der Schrift des Athanasius (wohl die Worte Ὁμολογουμεν — μιᾳ προσκυνησει) enthalten. (Ich citire nach Gieseler, Kirchengesch. I, 2. S. 133 4te Aufl., da mir das Spicil. Rom. selbst nicht zu Gebote steht).

*) Was das Alterthum betrifft, so gilt das Bekenntniss dem Cyrillus von Alexandrien nach dem in der vorangehenden Anmerk. Mitgetheilten für ein Werk des Athanasius. Ebenso hat wahrscheinlich Eutyches das Bekenntniss (die Worte μιαν φυσιν θεου λογου σεσαρκωμενην in demselben) vor Augen, wenn er auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 sagt: ἐγω ἀνεγνων του μακαριου Κυριλλου και των ἁγιων πατερων και του ἁγιου Ἀθανασιου, ὁτι ἐκ δυο μεν φυσεων εἰπον προ της ἑνωσεως· μετα δε την ἑνωσιν και την σαρκωσιν οὐκετι δυο φυσεις εἰπον, ἀλλα μιαν (Coleti, a. a. O.

Uebersetzung. Ich theile diese, die in der Handschrift unmittelbar auf die beiden angeführten Uebersetzungen folgt und auf Fol. 37 rect. col. b

T. IV p. 1020 und 1077), wenn er ferner in einem Briefe en Leo den Grossen äussert: — sciens vero sanctos et heatos patres nostros, Julium, Felicem, Athanasium, Gregorinm, sanctissimos episcopos, refutantes — duarum naturarum vocabulum, — rogaham“ &c. („Synodicon adv. tragoediam Irenæi“ C. 222, Coleti, a. a. O. T. IV p. 491; vgl. das anonyme Schreiben, in dem der Brief des Eutyches an Leo widerlegt wird, a. dems. O. C. 225, p. 496 s.), und wenn er endlich in einer Acte, in der er seine Orthodoxie versichert, erklärt, er stimme der ephesinischen Synode bei, deren Anführer und Haupt Cyrill, der Genoese und Theilnehmer der Verkündiguog und des Glaubens dee Athanasius und anderer Väter, gewesen, und dass er Cyrill und alle diese Väter für orthodox und gläubig halte, als heilig ehre und für seine Lehrer ansehe (a. a. O. c. 223, p. 492). Doch kann Eutyches auch die in der Act. I des ephesinischen Concils aus der vierten Rede des Athanasius gegen die Arianer und aus dem Briefe desselben an Epiktet vorgelesenen Stellen (Coleti, a. a. O. T. III p. 1052 s.) vor Augen gehabt hahen. Sicher zielten Basilius von Seleucia und Dioskur von Alexandrien auf das athanasianische Bekenntnise, jener, als er auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 die Acusseruog that: ὁτι και του ἁγιου Ἀθανασιου φερεται μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην (Coleti, a. a. O. T. IV p. 1080), dieser, als er zu Chalcedon äusserte: ἐγω δε χρησεις ἐχω των ἁγιων πατερων, Ἀθανασιου, Γρηγοριου, Κυριλλου, ἐν πολλοις τοποις, ὁτι οὐ δει λεγειν μετα την ἑνωσιν δυο φυσεις, ἀλλα μιαν σεσαρκωμενην του λογου φυσιν — τουτων τας χρησεις οὐχ ἁπλως, οὐδε ὡς ἐτυχεν, ἀλλ' ἐν βιβλιοις ἐχω (Coleti, a. a. O. T. IV p. 961). Auch Timotheus Aelurus muss dass Bekenntniss dem Athanasius zugeschrieben hahen, da der weiterhin mitzutheilende syrische Text desselhen, der es in seiner Ueberschrift diesem Kirchenvater heilegt, der syrischen Uebersetzung einer Schrift jenes Monophysiten gegen das Concil zu Chalcedon angehört (s. ob. S. 100). Ebenso beriefen sich die Severianer auf dem im Jahre 533 zwischen ihnen und den Orthodoxen zu Constantinopel gehaltenen Colloquium auf dasselbe als auf ein Werk des Athanasius, wie man aus ihren eigenen Worten („— beato enim Cyrillo et beato Athanasio — unam naturam Dei verbi decernentibus post unitionem“ und „Possumus ostendere, quia beatus Cyrillus usus est istis testimoniis [des Athanasius und Anderer] in libris adversus Diodorum et Theodorum“; vgl. die vorangehende Anm.), sowie aus denen des Hypatius von Ephesus, des Sprechers ihrer Gegner („sed non solum [non] aliorum, sed nec beati Athanasii, qui a vobis profertur in unius naturæ incarnati Verbi confessione [testimonium de una natura Cyrillus in Epheso protulit], eum certe diversa testimonia ejus illic intexuerit“) ersieht (Coleti, a. a. O. T. V p. 912 s.). Vgl. auch noch die Worte des Bischofs Ephræm von Antiochien (von 526—46): ἐπει δε προετειναν οἱ δι ἐναντιας (die Severianer), ὡς Γρηγοριος ὁ Νεοκαισαρειας και Ἀθανασιος κ. τ. λ.

(fin.). c und vers. col. a, b, c (init.) steht, hier mit, und zwar in der Weise, dass ich ihr das griechische Original in einem nach allen mir

μιαν φυσιν του Θεου λογου δοξαζουσι σεσαρκωμενην (Phot. Bibl. Cod. 229 p. 811 ed. Hoeschel), die weiter unten anzuführenden Worte der palästinensischen Mönche in ihrem Briefe an Alceson bei Euagrius und des Kaisers Justinian in seiner Schrift gegen die Monophysiten, die ebenfalls weiter unten (ihrem Inhalte nach) mitzutheilenden Stellen in Leontius's Schrift „De sectis" und in der ob. S. 144 citirten Sammlung, die von Lequien, Dissertatt. Damascenicæ, Dissert. II., Opp. Joh. Damasc. T. I p. XXXIV, angeführte Stelle in der Dissertation des Nicephorus von Constantinopel gegen Epiphanides und endlich die betreffende Stelle in der ob. S. 145 angeführten jakobitischen Sammlung, lauter Stellen, aus denen man ersieht, dass die Monophysiten sich zu Gunsten ihrer Lehre von nur einer Natur in Christo unablässig auf die Schrift *περι σαρκωσεως του Θεου λογου* als auf eine athanasianische beriefen. — Dieser letztere Umstand, der monophysitische Klang der Worte *μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* und zum Theil auch noch einige andere weiter unter zu berührende Thatsachen bewirkten nun aber, dass man seit dem sechsten Jahrhundert in der orthodoxen griechischen Kirche den athanasianischen Ursprung der genannten Schrift zu läugnen und zu bestreiten anfing. In einem unter Kaiser Anastasius im Jahre 511 geschriebenen Briefe der palästinensischen Mönche an Alceson von Nicopolis in Epirus bei Euagrius, hist. eccl. III, 31, heisst es: *Πολλους δε Ἀπολιναριου λογους Ἀθανασιῳ κ. τ. λ. δια των ἐπιγραφων ἀνατεθεικασιν* (die Monophysiten), Worte, die ohne Zweifel auf die Schrift *περι της σαρκωσεως του Θεου λογου* zielen. Auf dem oben erwähnten Colloquium zu Constantinopel behauptete Hypatius diese Schrift und die übrigen Schriften älterer rechtgläubiger Kirchenlehrer, auf die sich die Severianer beriefen, seien gefälscht und zwar von den Apollinaristen („In tantum falsæ sunt epistolæ sive testificationes illæ, quas dicitis, ut neque unam ex illis beatus Cyrillus voluerit recordare". „Contradicentes: „„Quid ergo suspicamini, quia nos falsavimus?"" Episcopus: „„Vos non suspicamur, sed antiquos hæreticos Apollinaristas""). Als seine severianischen Gegner wider diese Behauptung geltend machten, dass Cyrill in seinen Büchern gegen Diodor und Theodor Stellen aus diesen Schriften angeführt habe, erwiderte Hypatius, dies manche diese Bücher selber verdächtig als solche, die gegen Todte, die die Falschheit dieser Zeugnisse nicht widerlegen konnten, erdichtet worden. Hätte Cyrill die Zeugnisse gegen Todte angeführt, so würde er sie noch vielmehr gegen Nestorius und Diejenigen, die gegen seine Capitel schrieben, angeführt haben (was er nicht gethan). Die Stellen seien in jenen Büchern von fälschenden Häretikern hinzugefügt worden. Auf die Frage der Severianer, was die Orthodoxen sagen würden, falls sie ihnen „ex antiquis rescriptis" und den alexandrinischen Archiven zeigen könnten, dass die Sache sich so verhielte, wie sie sagten, antwortete Hypatius: „Si sub temporibus beati Proterii vel Timothei cognomine Salofacioli ostensa sunt, indubitabilia erunt; quoniam vero jam a multis

zu Gebote stehenden Hilfsmitteln emendirten und mit Varianten und kritischen Anmerkungen versehenen Text gegenüberstelle, worauf ich noch

(aunis) hi, qui adversentur orthodoxæ duarum naturarum confessioni, illa antiqua apud se retinent, indulgete uobis, si adversarios uostros testes suscipere dubitamus". Kaiser Justinian erklärt a. d. ob. S. 144 angef. O. p. 302 s. die in Rede stehende Schrift ebenfalls für ein Werk des Apollinaris (*του γαρ Ἀπολιναριου προσηγοριαν — ἀπωθουμενοι, τας των ἁγιων πατερων ἐπωνυμιας τοις τουτου συγγραμμασι — ἐπιτιθεασι [οἱ ἀκεφαλοι] · προσφερουσι γαρ δυο ἐπιστολας ψευδεπιγραφους —. Ἑτεραν δε ὡς δη παρα Ἀθανασιου — προς Ἰοβιανον τον βασιλεα γεγραμμενην ἐχουσαν οὑτως· Ὁμολογουμεν — μιᾳ προσκυνησει· — αἱ προφερομεναι παρα των αἱρετικων ἐπιστολαι οὐδενος ἑτερου ἠ της πλανης εἰσιν Ἀπολιναριου*). Leontius von Byzanz (um 600) bekämpft in seiner Schrift „De sectis" Act. VIII c. V (a. ob. a. O. p. 651 s.) den athanasianischen Ursprung der von den Monophysiten als Worte des Athanasius zu Gunsten ihrer Irrlehre und wider die orthodoxe Wahrheit angeführten Worte *και εἰναι τον αὐτον — μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην*, nachdem er geäussert, dass diese Worte der orthodoxen Lehre nicht (nothwendig) widersprächen. Gefragt, sagt er, in welcher Schrift des Athanasius die Worte ständen, wüssten die Monophysiten nur auf eine ganz kleine aus einem Paar Blättern bestehende Schrift (die Schrift *περι της σαρκωσεως του θεου λογου*) hinzuweisen, während doch die Schriften des Athanasius bekanntlich sehr umfangreich seien. Es sei wahr, Cyrillus citire die Worte in seiner Schrift gegen Theodor als athanasianisch, aber sie seien vielleicht von seinem Nachfolger Dioskur in diese Schrift eingeschoben worden, denn Theodoret berühre in seiner Vertheidigung des Theodor gegen Cyrill, in der er alle die von diesem angeführten Zeugnisse widerlege, die Worte nicht. Die Gegner wendeten zwar ein, Theodoret habe sie listiger Weise übergangen, weil sie zu klar gezeigt, dass Athanasius gelehrt, es sei nur eine Natur in Christo gewesen. Allein dies sei darum unmöglich, weil Theodoret, wenn er gewusst, dass die Redensart *μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* bei Cyrill in einem Citate aus des Athanasius Schriften stehe, nicht gewagt haben würde Cyrill, der sie gebraucht, zu fragen, wer von den Vätern so gesprochen habe (*τις σοι των πατερων εἰπε, μιαν κ. τ. λ.*). Die Gegner würfen auch ein, Cyrill habe so gewiss gewusst, dass Athanasius so gesprochen, dass er (in seinem ersten Briefe an Succensus von der Redensart *μιαν κ. τ. λ.*) die Worte gebraucht habe: „wie die Väter gesagt haben" (s. ob. S. 144). Aber darauf müsse er erwidern, dass Jeder sich bemühe zu zeigen, dass das, was er lehre, von den Vätern gelehrt worden, wenn nicht mit denselben Worten, so doch mit Worten desselben Sinnes. Diese sehr interessante Stelle und die oben mitgetheilte gleichfalls sehr interessante Stelle aus dem Berichte über das Colloquium zu Constantinopel im Jahre 533 lassen uns so recht einen Blick in die lebhafte Controverse thun, welche die Orthodoxen und Monophysiten im sechsten Jahrhundert über die

eine Uebersetzung desselben folgen lassen will. Die Mittheilung einer Untersuchung, die ich über die ebenso interessante als verwickelte und

Aechtheit der dem Athanasius zugeschriebenen Redensart und der Schrift, in der sie stand, führten. In seinem „Liber in eos, qui proferunt nobis quædam Apollinarii falso inscripta nomine sanctornm patrum" (a. d. ob. S. 145 angef. O.) schreibt Leontius die Schrift περι της σαρκωσεως του Θεου λογου dem Apollinaris zu („Et apud multos ex recte credentibus reperire poteris [Apollinarii] de incarnatione orationes vel expositiones Athanasio inscriptae; cujusmodi est, quæ inscripta est: „„Expositio consentiens cum expositione trecentorum decem et octo""). Und dasselbe thut er in seinem Buche gegen die Monophysiten (a. a. O. p. 143 s.) mit den Worten Ὁμολογουμεν και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει in derselben Schrift. Nachdem er nämlich diese Worte angeführt und zu zeigen gesucht, dass sie nicht monophysitisch verstanden zu werden brauchten und, falls sie wirklich von Athanasius herrührten, werden könnten, behauptet er, sie seien von Apollinaris, und macht für diese seine Behauptung das Zeugniss zweier Schüler desselben geltend, des Timotheus in dessen Kirchengeschichte und des Synousiasten Polemon, der sie geradezu als Worte des Apollinaris anführe. Τι δε Ἀπολιναριῳ τῳ Θειῳ, so schliesst Leontius's Citat aus Polemons Schrift, μαθητιᾳν σχηματιζονται; ταυτην γαρ ἐπ' ἀναιρεσει της των φυσεων δυαδος μονος ἡμιν ἀπεκυησε, γεγραφως ὡδε πη σαφως· και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει. Leontius selbst schliesst seine Beweisführung mit der Bemerkung, dass Cyrill, wenn er die Stelle, als eine athanasianische anführe, dieselbe wohl ebenso, wie er, verstanden oder, von irgend Jemandes Bosheit betrogen, als das Zeugniss eines Vaters und nicht eines Häretikers citirt habe. Endlich wird die Schrift περι σαρκωσεως του Θεου λογου auch in der ob. S. 144 angef. von Mai citirten Sammlung dem Apollinaris zugeschrieben. Nachdem der Verfasser dieser Sammlung zuerst unter der Ueberschrift „Von dem gottlosen Polemon, Apollinaris's Schüler, gegen seinen Mitschüler Timotheus" „mutatis mutandis" dieselbe Stelle angeführt, die Leontius in seiner Schrift gegen die Monophysiten citirt („mutatis mutandis", denen er führt einige der Mitte der Stelle angehörigen Worte mit an, die dieser auslässt, und bleibt dagegen bei den Worten μονος ἡμιν ἀπεκυησε stehen, so dass die beiden Citate auseinander zu ergänzen sind), und dann noch drei Aussprüche des Apollinaris citirt, erklärt er noch ein Paar Aussprüche anführen zu wollen, welche die Monophysiten dem Athanasius und Julius von Rom zugeschrieben, die aber von Apollinaris herrührten. Was den angeblichen Ausspruch des Athanasius betreffe, den die Gegner als einen in einem Briefe des alexandrinischen Bischofs an Kaiser Jovinian stehenden citirten, so rühre er nach dem Zeugnisse des Timotheus, in dessen Verzeichniss der Reden des Apollinaris von diesem her (προδηλως Ἀπολιναριου ὀντα, ὡς μαρτυρει Τιμοθεος ὁ τον πινακα των λογων του Ἀπολιναριου συνταξας, ἐν οἱς και τον προφερομενον ὡς Ἀθανασιου ἐταξε), ein Zeugniss, dessen Richtigkeit da-

schwierige Frage nach der Authentie der Schrift angestellt habe, muss ich mir dagegen für einen anderen Ort versparen.

durch bestätigt werde, dass die Stelle mit der Lehre des Apollinaris verwandt sei, während sie mit der des Athanasius nicht übereinstimme (a. a. O. p. 16). Vgl. auch noch die von Lequien a. d. ob. S. 147 angef. O. mitgetheilte Stelle des Nicephorus von Constantinopel. — Doch sprechen keineswegs alle orthodoxen Griechen der monophysitischen Zeit den Ausspruch *μιαν κ. τ. λ.*, die Stelle, in der er sich fand, und die Schrift, der diese Stelle angehörte, dem Athanasius ab. So äussert Ephræm von Antiochien a. d. ob. S. 147 angef. O.: *ειπεν μεν τοιγε ὁ πολυαθλιος Ἀθανασιος φυσιν μιαν του θεου λογου σεσαρκωμενην*, und sagt Photius von Eulogius von Alexandrien (von 581—608): *τουτοις δε τον Ἀθανασιον και Κυριλλον συμβαινειν ὑπαγορευει* (in der ersten seiner elf Reden), *οἱς αὐτο* (*οἱς και αὐτοι* Imm. Bekker) *διωμολογησαν μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* (vgl. auch noch die ob. aus Leontius's „Liber in eos" &c. angef. Worte). Und dasselbe gilt von Johannes Damascenus in der ersten Hälfte des achten und Theorianus in der zweiten des zwölften Jahrhunderts, indem der Erstere in „De fide orthodoxa" Lib. III c. 6 Schluss sich also ausspricht: *Και ὁτε ειπωμεν την φυσιν του λογου σεσαρκωμενην κατα τους μακαριους Ἀθανασιον τε και Κυριλλον την θεοτητα φαμεν ἡνωσθαι σαρκι*, und der Letztere in seiner „Disputatio cum Catholico Armenorum" äussert: *μιαν φυσιν του λογου ὁ τε ἁγιος Κυριλλος και προ αὐτου ὁ ἁγιος Ἀθανασιος ειπεν* und *προς την δοξαν οὐν ταυτην διαμαχομενος, ὁ μεγας Ἀθανασιος ἐλεγε μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* (Bibl. vett. patrum ed. Fronto Ducäus T. I p. 441 und 461). Was alle diese Männer bewog den athanasianischen Ursprung der Schrift anzuerkennen, waren ohne Zweifel theils die Stellen in Cyrillus von Alexandriens Schriften, in denen dieser Kirchenvater grössere oder kleinere Bruchstücke derselben als Worte des Athanasius angeführt oder doch angedeutet hatte, dass sich Athanasius der Redensart *μιαν φυσιν κ. τ. λ.* bedient habe (e. ob. S. 143 f.), theils die Thatsache, dass Cyrill selber diese Redensart unläugbar nicht selten gebraucht hatte (hatte er sie gebraucht, warum sollte man sich so sehr dagegen sträuben einzuräumen, dass Athanasius dasselbe gethan, und ihm eine Schrift deswegen abesprechen, weil sie in ihr vorkam), und endlich der Umstand, dass die Redensart nicht nothwendig monophysitisch verstanden zu werden brauchte, was schon daraus sich ergab, dass Cyrill sie gebraucht hatte. — In der neueren Zeit haben die katholischen Gelehrten die Aechtheit der Schrift meistens geläugnet oder doch mehr oder weniger bezweifelt, die protestantischen dagegen sie meistens behauptet. S. auf der einen Seite Petavius, Theolog. dogmatt. T. IV Lib. IV c. VI p. 328—30, Montfaucon in seiner der Schrift vorangeschickten „Admonitio", Lequien, a. ob. angef. O. p. XXXII ss., Tillemont, Memoires T. VIII p. 715 ss., Möhler, Athanasius der Grosse B. 2 S. 280 f. Anm. 43, Hefele, Conciliengesch. B. 2 S. 128 f. u. A., auf der anderen Salig „De Eutychianismo ante Eutychen" p. 112—22, Münscher, Handbuch der Dogmengesch. B. 4

ܡܐܡܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܪܫ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܥܠ
ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ.
ܕܐܦܩ ܗܘ ܕܡܘܕܝܢܘܬܐ ܡܢܝܢܐ
ܕܟܢܫܐ.

ܡܘܕܝܢܢ ܒܒܪܗ ܕܐܠܗܐ.
ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ ܡܬܝܠܕ
ܐܝܬܝܗ. ܕܒܚܪܬܐ ܕܥܠܡܐ ܡܛܠ
ܦܘܪܩܢܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܗܘܐ ܒܒܣܪ.
ܐܝܟ ܕܡܠܦ ܐܠܗܝܐ ܫܠܝܚܐ ܟܕ
ܐܡܪ. ܕܟܕ ܐܬܐ ܫܘܡܠܝܐ ܕܙܒܢܐ
ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ ܟܕ ܗܘܐ ܡܢ
ܐܢܬܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܗܘ ܒܪܐ

Του ἐν ἁγιοις πατρος ἡμων Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας περι της σαρκωσεως του θεου λογου [5]).

Ὁμολογουμεν [6]) τον υἱον του θεου, τον προ αἰωνων ἀϊδιως ἐκ του πατρος [7]) γεννηθεντα, ἐπ' ἐσχατων [8]) δε [9]) των αἰωνων δια την ἡμετεραν σωτηριαν ἐκ Μαριας της παρθενου [10]) γεννηθεντα κατα σαρκα, ὡς ὁ θειος [11]) ἀποστολος διδασκει, λεγων· ὁτε δε ἠλθε το πληρωμα του χρονου, ἐξαπεστειλεν ὁ θεος τον υἱον αὐτου, γενομενον [12]) ἐκ γυναικος· και εἰναι [13])

S. 15 f. Anm. 7, Gieseler, Kirchengesch. I, 2 S. 133 f. Anm. 3 vierte Aufl., Kurz, Kirchengesch. I, 2 S. 147 f. u. A. Ausnahmen sind von katholischer Seite Christ. Lupus (bei Tillemont a. a. O. p. 717), auf protestantischer von Cölln in Münschers Lehrb. der Dogmengesch. I, 274 u. A. Walch, Historie der Ketzereien, B. 3 S. 140—43 lässt die Frage unentschieden.

5) S. hinsichtlich der Ueberschrift des Bekenntnisses das ob. S. 144 f. Bemerkte.

6) Turr. 1. „Credidimus" (*Πεπιστευκαμεν*).

7) *Ἐκ του πατρος* fehlt in der syr. Uebers.

8) Justin. *ἐπ ἐσχατου*.

9) Turr. 1, 2. „novissimis sæculis" ohne „autem". Auch bei Justin. fehlt *δε*.

10) Turr. 1, 2. „ex Maria genitum" ohne „virgine" und syr. ܡܢ ܡܪܝܡ ohne ܒܬܘܠܬܐ; dagegen hat Justin. *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου*.

11) So nach Justin; bei Montf. fehlt *ὁ* und bei Turr. 1. 2 *θειος* („sicut Apostolus").

12) Nach Justin., Syr. (ܟܕ ܗܘܐ) und Turr. 1, 2 („factum", doch wohl der Vulg. folgend). Montf. und die von Mai edirte Sammlung *γεννωμενον*.

13) So Polemon bei Leontius „contra Monophysitas" (*γεγραφως ὡδε πη σαφως· και εἰναι κ. τ. λ.*), Justin., Leont. „de sectis" Act. VIII (*και εἰναι κ. τ. λ.*), die von Mai ed. Samml., Syr. (ܐܢܬܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ) und Turr. 1. 2 „— muliere, esseque eundem"). Dagegen haben Montf. und Cyrill. in „de rect. fid." und „Apologet. pro XII capp.". *Ὁμολογουμεν και εἰναι*. Jene Lesart ist höchst wahrscheinlich die richtige; denn Cyrill konnte die Bruchstücke des Bekenntnisses, die er an den beiden angef. Stt. mittheilt, nicht wohl mit *και εἰναι* beginnen, sondern musste sie mit *Ὁμολογουμεν* einleiten, welches Wort er übrigens nicht selbst hinzuzufügen brauchte, indem *και εἰναι αὐτον* noch von dem *ὁμολογουμεν*

ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪܘܚ. ܒܪܗ ܕܝܢ
ܕܐܢܫܐ ܒܒܣܪ. ܠܐ ܗܘܐ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ
ܠܚܕ ܒܪܐ: ܚܕ ܕܡܣܬܓܕ ܘܚܕܐ ܕܠܐ
ܡܣܬܓܕ. ܐܠܐ ܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ
ܕܡܬܓܫܡ ܘܡܣܬܓܕ ܥܡ ܦܓܪܗ
ܒܚܕܐ ܣܓܕܬܐ. ܐܦܠܐ ܬܪܝܢ ܒܢܝܐ.
ܐܚܪܢܐ ܡܢ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܘܡܣܓܕܐ.
ܚܪܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܪܢܫܐ ܠܐ
ܡܣܬܓܕܢܐ. ܕܒܛܝܒܘܬܐ ܗܘܐ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ: ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܒܢܝ ܐܢܫܐ.
ܐܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܐ
ܕܐܡܪܬ. ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ.
ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܚܪܢܐ ܕܐܦ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ

τον αὐτον [14]) *υἱον Θεου* [15]) *και Θεον κατα πνευμα, υἱον δε ἀνθρωπου* [16]) *κατα σαρκα· οὐ δυο φυσεις τον ἑνα υἱον, μιαν προσκυνητην και μιαν ἀπροσκυνητον, ἀλλα μιαν φυσιν του Θεου λογου σεσαρκωμενην και προσκυνουμενην* [17]) *μετα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει· οὐδε δυο υἱους, ἀλλον μεν υἱον Θεου ἀληθινον* [18]) *και προσκυνουμενον, ἀλλον δε ἐκ Μαριας ἀνθρωπον μη προσκυνουμενον, κατα χαριν* [19]) *υἱον Θεου γενομενον, ὡς και ἀνθρωποι, ἀλλα τον ἐκ Θεου* [20]), *ὡς ἐφην, ἑνα υἱον Θεου και Θεον, τον αὐτον και οὐκ ἀλλον και ἐκ Μαριας γεγεννη-*

abhängig ist, mit dem das Bekenntniss beginnt, und also dieses nur, mit Weglassung des zwischen ihm und *και εἰναι* mitten innen Stehenden, dem Citate voranzusetzen war (*Ὁμολογουμεν — και εἰναι*). Hiezu kommt noch, dass die Hinzufügung des Verbums sich leichter erklären lässt als seine Weglassung.

[14]) So Montf., Leont. „de sect.“, Syr. (ܗܘ ܒ ܗܘ) und Turr. 1, 2 („esseque, et esse eundem“). Dagegen haben Cyrill. „de rect. fid.“ und „Apologet. pro XII capp.“, Polem. bei Leont. „contr. Monoph.“, Justin., Leont. in d. angef. Schrift und die von Mai edirte Samml. bloss *αὐτον*.

[15]) Montf., Leont. „de sect.“ und die Samml. bei Mai; Cyrill. a. d. beiden Stt., Polem. bei Leont., Justin. und Leont. „contr. Monoph.“ haben *του Θεου*.

[16]) So Montf., Cyrill. im Apologet. bei Garn. Opp. Marii Mercatoris, Syr. und Turr. 1, 2; Cyrill. „de rect. fid.“, „Apologet.“ in Cyrill. Opp. ed. Aub., Justin., Leont. „contr. Monoph.“ und die von Mai ed. Samml. bloss *υἱον ἀνθρωπου*; Leont. „de sect“ und Mar. Merc. *και υἱον ἀνθρωπου*, „et filium hominis“. In Polemons Citat bei Leont. fehlen die Worte *κατα πνευμα υἱον ἀνθρωπου*.

[17]) So überall ausgenommen bei Montf., der *κατα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει και προσκυνουμενην* hat.

[18]) So nach Cyrill. a. beiden Stt., Turr. 1. 2 und Syr.; Montf. hat *ἀληθινον Θεον*.

[19]) So Montf., Cyrill. „de rect. fid.“, „Apologet.“ in Mar. Mercators Uebers., Turr. 1, 2 und Syr.; Cyrill. „Apologet.“ griech. Text dagegen *κατα χαριν δε*.

[20]) So Montf. und Cyrill. „de rect. fid.“; Turr. 1 (aus dem Nicænum?) „sed Deum ex Deo“ (*ἀλλα Θεον ἐκ Θεου*), Turr. 2 „sed potius ex Deo et Deum“ (*ἀλλα τον ἐκ Θεου και Θεον*) und ebenso der syr. Uebersetz. ܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ Aus dem folgenden *υἱον Θεου και Θεον*?

ܒܒܣܪ: ܒܫܘܠܡܐ ܕܙܒܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ
ܡܠܐܟܐ ܠܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܟܕ ܡܫܐܠܐ
ܗܟܢܐ ܕܐܝܟܢܐ ܬܗܘܐ ܗܕܐ ܕܓܒܪܐ ܠܐ
ܝܕܥܐ. ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ
ܥܠܝܟܝ. ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ ܢܓܢ
ܥܠܝܟܝ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘ ܕܡܬܝܠܕ
ܡܢܟܝ ܩܕܝܫܐ. ܢܬܩܪܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ
ܗܟܝܠ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ. ܒܪܐ
ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܟܝܢܐ. ܘܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܛܝܒܘܬܐ ܘܒܡܫܘܬܦܘܬܐ.
ܒܒܣܪ: ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ
ܒܪܢܫܐ. ܒܪܘܚ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ. ܕܚܫ ܚܫ̈ܐ ܕܝܢ ܐܝܟ

σθαι [21]) *κατα σαρκα ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων· ὡς ὁ ἀγγελος τῃ θεοτοκῳ Μαριᾳ, λεγουσῃ* [22])· *πως τουτο ἐσται* [23]), *ἐπει ἀνδρα οὐ γινωσκω; εἰρηκε* [24])· *πνευμα ἁγιον ἐπελευσεται ἐπι σε, και δυναμις ὑψιστου ἐπισκιασει σοι· διο και το γεννωμενον* [25]) *ἁγιον κληθησεται υἱος θεου. Ὁ τοινυν γεννηθεις ἐκ της παρθενου Μαριας* [26]) *υἱος θεου* [27]) *φυσει* [28]) *και θεος ἀληθινος, και οὐ χαριτι και οὐ* [29]) *μετουσιᾳ, κατα σαρκα μονον* [30]) *την ἐκ Μαριας ἀνθρωπος* [31]), *κατα δε πνευμα ὁ αὐτος* [32]) *υἱος θεου και θεος* [33])· *παθων μεν τα*

21) Montf. — *θεον· τον αὐτον και οὐκ ἀλλον ἐκ Μαριας γεγεννησθαι*, Cyrill. „de rect. fid.“ *θεον αὐτον, και οὐκ ἀλλον, και ἐκ Μαριας γεγεννησθαι*; Turr. 1 „ipsum et non alium etiam ex Maria — genitum“; Turr. 2 „eundem et non alium, et ex Maria genitum“; Syr. „und es war kein Anderer; der auch von Maria geboren ward“.

22) Syr. „da sie fragte“. Wohl nur freiere Uebersetzung.

23) So Montf., welcher bemerkt: „Sic Cyrill. („de rect. fid.“). Editi vero: *πως ἐσται μοι τουτο;* Turr. 1. 2 „quomodo fiet istud?“ Syr. „Wie soll dieses geschehen?“

24) Cyrill. „de rect. fid.“ *ἐλεγε*.

25) Cyrill. „de rect. fid.“ *το γενομενον*.

26) So Montf., Cyrill. „Apologet.“, Turr. 2 und Syr.; Cyrill. „de rect. fid.“ *ἐκ της ἁγιας παρθενου*.

27) Mar. Merc. in der Ausg. von Baluze „Filius est Dei“ und in allen Ausgaben „Deus vero“. Auch die syr. Uebersetz. hat ܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ. „Est“ und ܗܘ gehören doch nur der Auffassung an.

28) Die Worte *τοινυν — φυσει* fehlen in Turr. 1.

29) So Montf. und Mar. Merc. („nec“). Bei den übrigen Zeugen fehlet *οὐ*.

30) Cyrill. „Apologet.“ *μονην*.

31) Cyrill. „Apologet.“ in Mar. Mercators Uebersetz. „secundum carnem natus est homo ex Maria“.

32) So Montf., Turr. 1. 2 („idem“) und der Syr. ܗܘ ܒܗ ܗܘ; doch Cyrill. a. beiden Stt. *αὐτος* (Mar. Merc. „ipse“).

33) So nach Cyrill. a. beiden Stt., Turr. 1, 2 und Syr.; Montf. *και θεος ἀληθινος*.

ܕܒܣܪ. ܕܟܬܝܒܐ ܚܫ ܡܫܝܚܐ
ܒܒܣܪܐ. ܘܬܘܒ ܕܗܘ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܒܪܐ
ܕܝܠܗ ܠܐ ܚܣ: ܐܠܐ ܚܠܦ ܟܠܢ
ܐܫܠܡܗ. ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܕܝܢ ܟܕ ܘܠܐ
ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܝ
ܕܐܡܝܪܐ ܡܢ ܢܒܝܐ: ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܐܠܗܐ
ܘܠܐ ܐܫܬܚܠܦܬ. ܕܡܝܬ ܡܘܬܐ
ܕܝܠܢ ܒܒܣܪ: ܚܠܦ ܚܛܗܝܢ
ܕܡܘܬܐ ܢܒܛܠ ܒܗ ܡܘܬܐ ܕܚܠܦܝܢ.
ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܕܐܡܪ. ܕܐܬܒܠܥ ܡܘܬܐ
ܒܙܟܘܬܐ. ܐܝܟܐ ܗܘ ܙܟܘܬܟ ܡܘܬܐ:
ܘܐܝܟܐ ܗܘ ܥܘܩܣܟ ܫܝܘܠ.
ܘܬܘܒ ܡܫܝܚܐ ܡܝܬ ܚܠܦ ܚܛܗܝܢ
ܐܝܟ ܟ̈ܬܒܐ. ܠܐ ܡܬܐܚܕܢܐ ܕܝܢ ܘܠܐ
ܡܝܘܬܐ ܒܡܘܬܐ ܟܕ ܩܘܝ ܒܐܠܗܘܬܐ
ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܕܐܒܐ. ܐܝܟ
ܦܛܪܘܤ ܕܐܡܪ. ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܗܘܐ
ܠܗ ܕܢܬܐܚܕ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܣܠܩ
ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܐ.

ἡμετερα παϑη κατα σαρκα[34]*), ὡς*[35]*) γεγραπται· Χριστου παϑοντος*[36]*) ὑπερ ἡμων σαρκι· και παλιν· ὃς γε του ἰδιου υἱου οὐκ ἐφεισατο, ἀλλ' ὑπερ ἡμων παντων παρεδωκεν αὐτον· ἀπαϑης δε διαμεινας και ἀναλλοιωτος κατα την ϑεοτητα, κατα το λεγομενον ὑπο του προφητου· ἐγω ϑεος και οὐκ ἠλλοιωμαι· ἀποϑανων μεν τον ἡμετερον ϑανατον κατα σαρκα ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων, ἱνα τον ϑανατον ἀνελη δια του ὑπερ ἡμων ϑανατου, κατα τον λεγοντα ἀποστολον· κατεποϑη ὁ ϑανατος εἰς νικος· που σου, ϑανατε, το νικος; που σου, ᾁδη, το κεντρον*[37]*); και παλιν· Χριστος ἀπεϑανεν ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων κατα τας γραφας· ἀϑανατος δε και ἀκρατητος τῳ ϑανατῳ*[38]*) διαμεινας δια την ϑεοτητα, ὡς ἀπαϑης του πατρος δυναμις, κατα τον λεγοντα Πετρον· οὐ γαρ ἠν, φησι*[39]*), δυνατον κρατεισϑαι αὐτον ὑπο του ϑανατου· ἀνελϑων εἰς οὐρανους και καϑημενος ἐκ δεξιων του πατρος κατα την*

[34]) So Montf. und Cyrill. „de rect. fid.“; dagegen fehlt *κατα σαρκα* sowohl in Turr. 1 nnd 2 als in der syr. Uebersetz.

[35]) Cyrill. „de rect. fid.“ *ὥσπερ*.

[36]) Turr. 1. 2. „Christo igitur passo“. Lin. 5 *ἀπαϑης δε*; Syr. ܕܝܢ; lies ܕܝ.

[37]) So nach Cyrill. „de rect. fid.“, Turr. 1 und Syr.; Montf. hat bloss *που σου, ᾁδη, το κεντρον*; und Turr. 2 bloss *που σου, ϑανατε, το νικος*;

[38]) So Cyrill. „de rect. fid.“ und nach ihm Montf., welcher bemerkt: „Hæc, *και ἀκρατητος* deerant in editis“; Turr. 1. 2: „mansit tamen invictus a morte et immortalis“, „qui tamen invictus a morte et immortalis remansit“; Syr.: „aber er blieb nicht gefangen (verschlossen, festgehalten) und nicht sterblich im Tode“ (oder „durch den Tod“).

[39]) *Φησι* fehlt bei Cyrill. „de rect. fid.“ und in Turr. 1. 2; die syr. Uebersetz. hat: „nach Petrus, welcher sagt“.

[illegible]

ἀπο γης εἰς οὐρανους ὑψουμενην σαρκα του λογου, κατα το λεγομενον ὑπο του Δαβιδ· εἰπεν ὁ κυριος τῳ κυριῳ μου, καθου ἐκ δεξιων μου· και ὑπ᾽ αὐτου του κυριου βεβαιουμενον και των ἀποστολων· κατα δε την θεοτητα ἀπεριληπτος, παντα τοπον περιεχων μετα του πατρος ἀπ᾽ ἀϊδιοτητος συναϊδιος [40]) ὡς πατρικη και ἀῤῥητος δυναμις, κατα τον διδασκοντα Παυλον [41])· Χριστος θεου δυναμις και θεου σοφια· ἐρχομενος ὁ αὐτος υἱος θεου και θεος, ὡς ἐπηγγειλατο [42]), κρινει ζωντας και νεκρους, ὡς φησι ὁ ἀποστολος· του κρινοντος τα κρυπτα του σκοτους και φανερουντος τα κρυπτα των καρδιων και τον ἐπαινον και την μεμψιν κατ᾽ ἀξιαν φεροντος ἑκαστῳ [43]).

[illegible]

Εἰ δε τις παρα ταυτα ἐκ των θειων γραφων διδασκει, ἑτερον λεγων [44]) τον [45]) υἱον του θεου, και ἑτερον τον ἐκ Μαριας ἀνθρωπον [46]), κατα χαριν

[40]) So nach Turr. 1. 2 („cum patre ex æternitate coæternus") und der syr. Uebersetz. [illegible]; Montf. μετα του πατρος του ἀϊδιου.

[41]) Turr. 1. 2 „sicut ait Paulus", „sicut Paulus ait".

[42]) So Montf., Turr. 1 und Syr.; Turr. 2 „ut ipse Filius Dei et Deus promisit".

[43]) So Montf. Turr. 1 und Syr.; Turr. 2 „et manifestabit consilia cordium, et tunc ius erit unicuique a Deo" (Aenderung nach 1 Cor. 4, 5). — Cyrill hat in „de rect. fid." Alles von ἀνελθων εἰς τους οὐρανους an bis κατ᾽ ἀξιαν φεροντος ἑκαστῳ weggelassen (Εἶτα τουτοις ἐπιφερει, παρενθεις ἑτερα μεταξυ, οὑτως· Εἰ δε τις κ. τ. λ.). Durch ein Versehen ist ob. S. 143 Anm. 2 gesagt, dass Cyrill mit Ausnahme des ersten Satzes Ὁμολογουμεν — ἐκ γυναικος das ganze Bekenntniss angeführt habe.

[44]) Turr. 1 „docet alium esse". Wohl nur freie Uebersetz.

[45]) In Cyrill. „Apologet." fehlt τον.

[46]) So Montf., Turr. 2 („et alium ex Maria hominem") und die syr. Uebers.; dagegen fehlt ἀνθρωπον a. den beiden cyrillischen Stellen („Apologet." και ἑτερον ἐκ της Μαριας) und in Turr. 1.

ܒܪܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܠܢ: ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ
ܬܪ̈ܝܢ ܒ̈ܢܝܐ: ܚܕ ܒܟܝܢܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ: ܘܚܕ ܒܛܝܒܘܬܐ
ܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܐܘ ܐܢ ܐܢܫ
ܠܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܡܢ ܠܥܠ ܐܡܪ: ܘܠܐ
ܗܘܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ: ܐܘ
ܕܡܫܚܠܦܐ ܐܠܗܘܬܐ ܠܦܓܪܐ. ܐܘ
ܕܐܬܒܠܒܠܬ ܐܘ ܕܐܫܬܚܠܦܬ: ܐܘ
ܕܚܫܘܫܬܐ ܗܝ ܐܠܗܘܬܗ ܕܒܪܐ: ܐܘ
ܕܠܐ ܡܣܬܓܕܢܐ ܗܘ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ
ܐܝܟ ܡܢ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘ: ܘܠܐ ܗܘܐ
ܡܣܬܓܕܢܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܦܓܪܐ ܗܘ
ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ: ܠܗܢܐ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ. ܟܕ ܡܬܛܦܝܣܐ
ܠܫܠܝܚܐ ܐܠܗܝܐ ܕܐܡܪ. ܐܢ ܐܢܫ
ܡܣܒܪ ܠܟܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܗܝ ܕܩܒܠܬܘܢ.
ܢܗܘܐ ܚܪܡܐ . ܘ . ܘ . ܘ .

υἱοποιηθεντα, ὡς ἡμεις· ὡς εἰναι δυο υἱους, ἑνα κατα φυσιν υἱον θεου τον ἐκ θεου [47]), και ἑνα κατα χαριν τον ἐκ Μαριας ἀνθρωπον· ἢ εἰ τις την του κυριου ἡμων σαρκα ἀνωθεν λεγει και μη ἐκ της παρθενου Μαριας· ἢ τραπεισαν την θεοτητα εἰς σαρκα, ἢ συγχυθεισαν, ἢ ἀλλοιωθεισαν· ἢ παθητην [48]) την του υἱου [49]) θεοτητα· ἢ ἀπροςκυνητον την [50]) του κυριου ἡμων [51]) σαρκα, ὡς ἀνθρωπου [52]), και μη προσκυνητην, ὡς κυριου και θεου σαρκα [53]), τουτον ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια [54]), πειθομενη τῳ θειῳ ἀποστολῳ [55]) λεγοντι· εἰς τις ὑμας [56]) εὐαγγελιζεται παρα ὁ παρελαβετε, ἀναθεμα ἐστω.

[47]) Nach Cyrill a. beiden Stt. (Mar. Merc. „unus natura filius Dei, ex Deo"), Turr. 1. 2 und Syr. Bei Montf. fehlt *τον ἐκ θεου*.

[48]) Turr. 1 „impassibilem". Versehen. Turr. 2 „patibilem".

[49]) Montf. bemerkt zu den Worten: „Editi — *του υἱου*. So auch Turr. 1. 2 und die syr. Uebersetz. Cyrill a. beiden Stt. und nach ihm Montf. *του κυριου*. Doch hat Cyrill nicht *του κυριου*, sondern *την του κυριου*. Mar. Merc. in Baluzes Ausgabe „domini nostri".

[50]) *Την* fehlt in Cyrill. „Apologet".

[51]) Mar. Merc. „Domini" ohne „nostri".

[52]) In Turr. 1 fehlt *ὡς ἀνθρωπου* („carnem Domini nostri").

[53]) In Turr. 1 und 2 fehlen die Worte *και μη — σαρκα*. Nach Montf. fehlt *σαρκα* „in editis". Die syr. Uebersetz. hat „unseres Herrn und unseres Gottes".

[54]) So Montf.; Cyrill. „de rect. fid." *ἡ ἁγια καθολικη* und ebenso Turr. 1; Cyrill. „Apologet." und die syr. Uebersetz. *ἡ ἁγια και καθολικη*; Turr. 2 „sancta Dei ecclesia catholica".

[55]) Nach Cyrill a. beiden Stt. und der syr. Uebersetz. Montf. und Turr. 1. 2 haben bloss *τῳ ἀποστολῳ*.

[56]) Cyrill. „de rect. fid." *ὑμιν*.

Unseres heiligen Vaters Athanasius's, Erzbischofs von Alexandrien, (Schrift) *über die Fleischwerdung Gottes des Wortes.*

Wir bekennen den Sohn Gottes, der vor aller Welt von Ewigkeit her vom Vater geboren ward, in den letzten Zeiten aber wegen unseres Heiles von Maria der Jungfrau geboren wurde nach dem Fleisch, wie der göttliche Apostel lehrt, indem er sagt: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn von einem Weibe geboren“ (Gal. 4, 4); *und* (wir bekennen) *dass derselbe sei Gottes Sohn und Gott nach dem Geist, aber Menschensohn nach dem Fleisch: dass der eine Sohn nicht aus zwei Naturen bestehe* (eig. *zwei Naturen sei), einer anzubetenden und einer nicht anzubetenden, sondern dass es nur eine fleischgewordene und mit ihrem Fleische mit einer Anbetung anzubetende Natur Gottes des Wortes gebe* (eig. *er-sei); und dass es auch nicht zwei Söhne gebe* (eig. *er-sei), von denen der eine Gottes wahrhaftiger und anzubetender Sohn und der andere ein nicht anzubetender Mensch aus Maria ist, welcher zufolge Gnade Gottes Sohn geworden, gleich wie auch die Menschen, sondern dass der eine Gottessohn und Gott aus Gott, derselbe und kein Anderer auch aus Maria geboren worden sei nach dem Fleisch am Ende der Tage, wie der Engel zur Gottesgebärerinn Maria, als sie sagte: „Wie soll dies zugehen, da ich keinen Mann kenne“, sagte: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, deswegen wird das geborne Heilige Gottes Sohn genannt werden“* (Luc. 1, 34 f.). *Der also von der Jungfrau Maria Geborne, von Natur Gottes Sohn und wahrer Gott und nicht durch Gnade noch durch Mittheilung dazu geworden, ist nur nach dem Fleische aus Maria Mensch, dem Geiste nach aber ist derselbe Gottes Sohn und Gott, — indem er zwar unsere Leiden litt nach dem Fleische, wie geschrieben steht: „da Christus für uns dem Fleische nach gelitten hat“* (1 Petr. 4, 1); *und wiederum: „Der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ihn für uns Alle dahin gab“* (Rom. 8, 32), *aber ohne Leiden und unverändert blieb nach seiner Gottheit, zufolge dem vom Propheten Gesagten: „Ich bin Gott und verändre mich nicht“* (Mal. 3, 6); *— indem er zwar unseren Tod starb nach dem Fleische für unsere Sünden, damit er den Tod aufhübe durch den Tod für uns, dem Apostel*

gemäss, der da sagt: „der Tod ist verschlungen in den Sieg; Tod, wo ist dein Sieg! Hölle, wo ist dein Stachel!“ (1 Cor. 15, 55) *und wiederum: „Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift“* (1 Cor. 15, 8), *aber unsterblich und frei von der Herrschaft des Todes blieb nach der Gottheit, als die leidensunfähige Kraft des Vaters, nach dem Worte des Petrus: „Denn“, sagt er, „es war nicht möglich, dass er vom Tode gehalten werden konnte* (Apostgesch. 2, 24); — *indem er auf zum Himmel fuhr und zur Rechten des Vaters sitzt nach dem von der Erde in den Himmel erhöheten Fleische des Wortes, gemäss dem, was David gesagt: „Der Herr sagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten!“* (Ps. 110, 1), *und was vom Herrn und den Aposteln bestätigt ward, nach der Gottheit aber unbegreiflich ist, jeglichen Ort umschliessend, mit dem Vater von Ewigkeit her gleich ewig, als die väterliche und unaussprechliche Kraft, wie Paulus lehrt: „Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit“* (1 Cor. 1, 24), — *indem derselbe Gottes Sohn und Gott wieder kommen wird, wie er verheissen hat, um zu richten die Lebendigen und die Todten, wie der Apostel sagt: „der da richten wird das in der Finsterniss Verborgne und offenbaren wird das in den Herzen Verborgene und einem Jeglichen Lob und Tadel nach Verdienst ertheilen wird“* (1 Cor. 4, 5).

Wenn aber Jemand etwas Diesem Widerstreitendes aus den heiligen Schriften lehrt, indem er sagt, ein Anderer sei der Sohn Gottes und ein Anderer der Mensch aus Maria, der zufolge Gnade zum Sohne gemacht worden, wie wir, so dass zwei Söhne sind, einer, der der Natur nach der Sohn Gottes aus Gott ist, und einer zufolge Gnade, der Mensch aus Maria, oder wenn Jemand von dem Fleische unseres Herrn sagt, es sei von oben und nicht aus der Jungfrau Maria, oder die Gottheit sei in Fleisch verwandelt, oder vermischt, oder verändert, oder die Gottheit des Sohnes sei leidensfähig oder das Fleisch unseres Herrn sei nicht anbetungswürdig, als das eines Menschen, und nicht anzubeten, als das Fleisch des Herrn und Gottes, den verflucht die katholische Kirche, dem göttlichen Apostel gehorchend, der da sagt: „wenn Jemand euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr empfangen, der sei verflucht“ (Gal. 1, 8).

Schliesslich muss ich noch bemerken, dass B. Harris Cowper in seiner Schrift „Analecta Nicäna: Fragments relating to the council of Nice. The Syriac text from an ancient MS. in the British Museum. With a translation, notes &c.", London and Edinburgh 1857, Addenda p. 37 s. eine englische Uebersetzung der oben abgedruckten syrischen Version des athanasianischen Bekenntnisses mitgetheilt hat [57]). Er spricht sich in den Worten, die er dieser Uebersetzung, sowie einer Uebersetzung der oben S. 101 im Original mitgetheilten syrischen Version des Nicännms voransschickt, über die ob. S. 100 f. besprochene nitrische Handschrift folgendermaassen aus: „Pseudo-Athanasian and Nicene creeds. It may not be uninteresting to some, if we append here a translation of two Creeds, the former professing to be by Athanasius, and the latter given as the Nicene Creed. They ere from a Syriac MS. in the British Museum, Nr. 12, 156, which was written in A. D. 562", und „is the depository of many curious relics. The volume contains among other things the treatise of Timothy of Alexandria „„against the Council of Chalcedon"", which includes a large number of extracts from the Fathers. The so-called Creed of Athanasius bears evident marks of a Monophysite origin, und the so-called Nicene Creed is made out of the trne Nicene and Constantinopolitan. As I am not aware of their existence elsewhere*) (*„Except part of the Athanasian, in Nr. 14,533 among the same MSS.), I give them a place here among the very few Syriac fragments, which I have been able to discover referring to the Conncil of Nice". Nach den vorstehenden Aeusserungen ist es Cowper unbekannt gewesen, dass das Bekenntniss des Athanasius im griechischen Original existirt und nichts Anderes und Geringeres ist als die kleine ihm beigelegte Schrift περι της σαρκωσεως του Θεου λογου, die durch ihre dogmen-historische Bedeutung und die Controverse, welche wie ob. S. 145—51 gezeigt, sowohl in der älteren griechischen Kirche, als auch in der neneren Zeit über ihre Aechtheit geführt worden ist, eine gewisse Berühmtheit erlangt hat. Das Fragment derselben in Cod. MS. Brit. 14, 533, dessen Cowper gedenkt, muss eins der zahlreichen Citate aus ihr sein, die wir bei den griechischen Kirchenschriftstellern antreffen, und gehört ohne Zweifel einer monophysitischen Schrift an.

[57]) Die Cowpersche Schrift ist zu spät in meine Hände gekommen um sie früher als an diesem Orte besprechen zu können.

Dass, wie der Verfasser der „Analecta Nicæna“ meint, in dem Nicänum des Cod. 12, 156 das eigentliche Nicänum mit dem Constantinopolitanum verschmolzen sei, so dass dasselbe kein wahres, sondern ein sogenanntes Nicänum darstelle, ist nicht einzuräumen, indem ja jenes Symbol aus diesem nur den einzigen kleinen Zusatz „des Himmels und der Erde“ im ersten Artikel erhalten hat (s. ob. S. 103 ff.). Von den beiden anderen in die Schrift des Timotheus Aelurus aufgenommenen Glaubensbekenntnissen, dem Nicäno-Constantinopolitanum und dem in Nr. VII mitzutheilenden interessanten und wichtigen Glaubensbekenntnisse des Johannes von Jerusalem schweigt Cowper. Dagegen hat er S. 3-6 seiner Schrift aus einer nitrischen Handschrift des British Museum (Add. Nr. 14, 528) eine syrische Uebersetzung des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums mitgetheilt, deren Abweichungen von der ob. S. 101 abgedruckten ich hier noch angeben will. — Nic. ܐܝܬ ܩܢܘܡܐ; ܘܡܬܐܡܪܐ ܕܥܠܡܐ fehlt; ܘܡܬܐܡܪܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘܐ ܕܟܠܡܕܡ; ܘܐܬܒܣܪ ܢܫܐ: ܗܘܐ ܡܕܡ ܠܐ ܡܢ ܐܘ; ܐܘ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܐܘ; ܫܡܝܐ ܠܟܠ. — Nic.-Const. ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ: ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ fehlt; ܘܐܬܒܣܪ; ܒܒܬܘܠܬܐ; ܘܡܣܬܪ; ܕܠܥܠܡ.

ܐܝܬ ܩܢܘܡܐ — note: Syriac readings approximate.

VII.

Ein Glaubensbekenntniss des Bischofs Johannes von Jerusalem (386—417) in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum, sammt Allem, was uns sonst von Johannes übrig geblieben.

Von dem aus den origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten, den ersteren insbesondere, bekannten und zu seiner Zeit und auch später noch ziemlich angesehenen [1]) Bischof Johannes von Jerusalem, dem

[1]) „Licet te", redet Hieronymus den Johannes an, „fautores tui disertiorem Demosthene, acutiorem Chrysippo, sapientiorem Platone contendant" („Contra Joannem Hierosolymitanum" c. 4, Opp. T. II p. 358 ed. Migne). Der römische Bischof Anastasius (398—402) schreibt an ihn: „— splendorem tuæ sanctitatis, et eas, quas in Domino habes, virtutes, subinde quodammodo parvitatis nostræ favorabilis sermo prosequitur; tam enim, vir omnium præstantissime, laudum tuarum fulges nitore conspicuus, ut par esse meritis sermo non possit. Porro autem tanto titulorum tuorum rapior incitamento, ut etiam, quod implere nequeo, sudere non desinam" (s. des Anastasius Brief an Johannes in Marii Mercatoris Opp. p. 231 ss. ed. Migne). In des Zosimus Brief „ad Africanos episcopos de causa Pelagii" c. 1 heisst es: „Ecce epistolam Jerosolymitami episcopi Prayli, qui in locum quondam sancti Joannis est episcopus ordinatus" (Coleti, T. IV p. 403). In wie freundlichem Verhältniss Theophilus von Alexandrien zu ihm stand, ehe er als Gegner der Origenisten auftrat, ist aus der Geschichte des ersten Aktes der origenistischen Streitigkeiten zu ersehen. In dem kleinen Briefe, den Johannes Chrysostomus aus seinem Exile in Kukusus im Jahre 404 an ihn schrieb, heisst es: „Wir ermahnen Euch, dass Ihr die Männlichkeit, die Ihr von Anfang an gezeigt, indem Ihr Euch von denen abwendetet, welche die Kirche mit so grossen Unruhen erfüllen, auch jetzt noch bewähret —. Da du also dies weisst, mein geehrter und frommer Herr, so schütze die Kirchen — und gedenke beständig unserer, die Deine Frömmigkeit sehr lieben und an Deinem Wohlwollen hängen. Denn wir haben durch die That selbar gelernt, wie gross die Liebe sei, die Du gegen uns gezeigt hast" (ep. 88,

Nachfolger des berühmten Katecheten Cyrillus von Jerusalem, äussert Gennadius von Massilia in seiner Schrift „De scriptoribus ecclesiasticis" c. 30: „Johannes, Hierosolymorum episcopus, scripsit adversus obtrectatores studii sui librum, in quo ostendit, Origenis se ingenium, non fidem secutum" [2]). Ausser dieser Schrift, die, wie kaum zu bezweifeln,

Chrys. Opp. T. III p. 771 ed. Paris. alt.). Augustin überschreibt den Brief an Johannes, mit dem zugleich er ihm sein Buch „De natura et gratia" sendet, und in dem er ihn um die Akten der Diospolitanischen Synode bittet „Domino beatissimo ac merito venerabili fratri et coëpiscopo Joanni Augustinus in Domino salutem", und redet ihn im Briefe selber mit „Domine beatissime et merito venerabilis frater" an (ep. 179, Opp. T. II p. 774—78 ed. Migne). Ebenderselbe äussert in seiner Schrift „Contra literas Petiliani" Lib. II c. 50 n. 118: „— cathedra quid tibi fecit ecclesiæ Romanæ, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet, vel ecclesia Jerosolymitana, in qua Jacobus sedit, et in qua hodie Joannes sedet, quibus nos in catholica unitate connectimur" (Opp. T. IX p. 300 ed. Migne), und in seinem Buche „De gestis Pelagii" c. 14 und 17 n. 37 und 40 nennt er ihn „sanctus Joannes" (Opp. T. X P. 1 p. 342 und 344 ed. Migne). Vgl. auch noch „Contr. Julianum" Lib. I c. 7 n. 32 (a. a. O. p. 663). Paulinus von Nola spricht in seinem elften Briefe an Severus von einer „pars particulæ de ligno divinæ crucis", die ihm der heilige Johannes von Jerusalem durch die gesegnete Melania als Geschenk gesandt (Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. VI p. 189). Theodoret bezeichnet den Johannes in seiner Hist. eccl. Lib. V c. 35 (Opp. T. III p. 1076 ed. Schulze et Nösselt) als einen preiswürdigen Mann (ἀξαγιαστος ἀνηρ) und Idatius (um 445), der ihn gesehen hatte, nennt ihn in seinem Chronicon (Migne Patrol. T. LI p. 875) einen „episcopus insignis" („Hierosolymis Joannes, Cäsarea Eulogius, Cypro Epiphanius, Alexandria Theophilus, qui supra, episcopi habentur insignes"). Basilius von Seleucia (gegen 450) erzählt, indem er von der Auffindung des Körpers des Protomartyrs Stephanus redet, dass Stephanus sich Johannes wegen dessen Heiligkeit, und weil er dem Willen Gottes in allen seinen Handlungen gefolgt sei, offenbart habe (Combefis. Chrysost. et aliorum opusc. p. 300 bei Tillemont, Memoires T. XII p. 342). Endlich zeugt auch der Umstand von dem kirchlichen Ansehen des Johannes, dass Timotheus Aelurus sich auf sein unten mitzutheilendes Bekenntniss berufen und es in seine Schrift gegen das Concil zu Chalcedon aufgenommen hat. Vgl. auch noch Till. a. a. O. p. 342 s. — Anders urtheilten über ihn seine antiorigenistischen Gegner Epiphanius und insbesondere Hieronymus, sowie auch Orosius in seinem „Apologeticus". Wir besitzen auch ein scharfes Schreiben an ihn von Innocentius I, verfasst auf Veranlassung von Gewaltthaten, die von Seiten der Pelagianer an den Bewohnern der bethlehemitischen Klöster begangen worden waren (ep. 32, Coleti a. a. O. T. IV p. 75).

2) Vgl. noch Honorius Augustodunensis „De scriptoribus ecclesiasticis" libelli IV, Lib. II c. 30 („Joannes &c., dicens, se Origenis ingenium, non fidem secutum")

mit dem Briefe identisch ist, den Johannes an Theophilus von Alexandrien schrieb um sich gegen den von Epiphanius von Salamis und Hieronymus gegen ihn erhobenen Vorwurf, ein Anhänger der origenistischen Lehren zu sein, zu vertheidigen [3]), und von der uns Hieronymus in seiner Gegenschrift „Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus" und seiner ep. 82 „ad Theophilum" (Opp. T. II p. 355—96 und T. I p. 736—43 ed. Migne) eine Anzahl Bruchstücke in lateinischer Uebersetzung erhalten hat, und einigen verloren gegangenen minderbedeutenden Briefen [4]) kennt das Alterthum keine

und Trithemius's Buch „De scriptoribus ecclesiasticis" c. 122 („Ipse autem Joannes, studii sui rationem reddens, dicit, se non fidem Origenis secutum, sed ingenium. Scripsit enim ob hanc causam vel maxime opus notatu dignum „„Contra obtrectatores sui studii lib. I""). S. Fabr. Bibl. eccl. P. II p. 82 und P. III p. 40.

[3]) Es erhellt dies zuvörderst aus der Bezeichnung „Apologia", die Hieronymus dem Briefe des Johannes an Theophilus wiederholt ertheilt („Hucusque Apologia ejus, imo Categoria, et laciniosus contra nos sermo protractus est", Hieron. ep. 82 ad Theoph. c. 9, „Denique nisi ad Apologiam, de qua nunc scribere institui, multorum animos diceres perturbatos et in utramque partem fluctuare sententiam, decreveram in incepto silentio permanere", „Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est', „Hæc ipsa Apologia, de qua nunc sermo est, Isidoro præsente et multum collaborante, dictata est", „Contra Joannem Hierosolymitanum liber" c. 37 et 38, Opp. T. I p. 741 und T. II p. 356 und 389 s. ed. Migne). Ferner spricht für dasselbe auch die weite Ausbreitung, die der Brief an den Theophilus gewonnen haben muss (er kam bis nach Rom), und der grosse Eindruck, den er überall (selbst in Rom) machte (s. die so eben aus Hieronymus's Schrift gegen Johannes c. 2 angeführten Worte, sowie die Worte „occidentalium sacerdotum commovit aures" in Hieron. ep. 82 c. 8, Opp. T. I p. 740 ed. Migne), eine Ausbreitung und einen Eindruck, die ihn als die Hauptschrift oder vielmehr den Hauptbrief oder als die Schrift oder den Brief des Johannes, der schriftstellerisch nicht wirksam war und sonst nur wenige und minder bedeutende Briefe geschrieben hat (s. die folg. Anm.), erscheinen lassen. Das Rechte haben schon Wastel, „Vindiciæ Joannis Hierosolymitani" p. 530 s., und Tillemont, Memoires T. XII p. 186 s., gesehen.

[4]) Nach Epiphanius's Brief an Johannes („Epiph. ad Joannem ep. Jerosolymorum ab Hieron. latine reddita", Hieron. epp., ep. 51 c. 1, Opp. T. I p. 517) drohte Johannes bis ans Ende der Erde gegen den Bischof von Salamis schreiben zu wollen („Audivi quippe, quod tumeas contra nos et irascaris et miniteris scribere in extremos fines terræ, ut loca provinciasque non nominem") und nach Hieronymus ep. 57 c. 1 (a. a. O. p. 569) schrieb er wirklich nach Rom (wie kaum zu bezweifeln, an den römischen Bischof selbst) gegen ihn („Ac ne forsitan accusator meus facilitate, qua cuncta loquitur, et impunitate, qua sibi licere omnia putat,

Schrift des Johannes weiter [5]). In der ob. S. 100 und S. 159 erwähnten Schrift des Timotheus Aelurus gegen das Concil zu Chalcedon

me quoque apud vos argueret, ut papam Epiphanium criminatus est, hanc epistolam misi"), denn dass der, von dem Hieronymus an dieser Stelle redet, nicht Rufin (die Inhaltsangabe des Briefs bei Migne), sondern Johannes (Tillemont, a. a O. p. 181) ist, erhellt aus den Worten: „Debueras", inquit, „dicere" (die Anfangsworte des Briefs des Epiphanius übersetzen): „„Oportebat nos, dilecte, non æstimatione clericorum ferri"". Hæc est Plautina eloquentia, hic lepos Atticus, et Musarum, ut dicunt, eloquio comparandus. Completur in me tritum vulgi sermone proverbium: Oleum perdit et impensas, qui bovem mittit ad ceroma. Hæc non est illius (Joannis) culpa, cujus sub persona alius (Rufinus) agit tragœdiam, sed Rufini et Melaniæ magistrorum ejus, qui illum magna mercede nihil scire docuerunt". Aus dem ob. Anm. 1 angeführten Briefe des römischen Bischofs Anastasius an Johannes ersieht man, dass Johannes an Anastasius geschrieben um sein Urtheil über Rufin zu erfahren, oder ihn darüber zu befragen, ob er Rufin für einen Mann halte, der die Irrthümer des Origenes theile und dessen Schrift περι ἀρχων in der Absicht übersetzt habe, sie auszubreiten, oder ob er dies nicht thue, und ohne Zweifel auch um seinen aquilejensischen Freund wider die von Seiten des Hieronymus und seiner römischen Freunde gegen ihn erhobenen Anklagen in Schutz zu nehmen („Rufinus, de quo me consulere dignatus es, conscientiæ suæ divinam habet arbitram majestatem", „Quod te vero vulgi de Rufino querela sollicitat, ut quosdam — Hieronymus und seine römischen Freunde — vagis suspicionibus persequaris" &c.). Dass dieser Brief von dem gegen Epiphanius verschieden sei und später als dieser falle, ist von selbst klar. — Dem apologetischen Briefe des Johannes an Theophilus von Alexandrien ist, wie kaum zu bezweifeln, ein anderer an diesen Bischof gerichteter vorangegangen, in dem sich der jerusalemische Bischof über Hieronymus und die bethlehemitischen Mönche beklagte und den alexandrinischen Patriarchen um seine Vermittelung bat, ein Brief, der die Absendung des ägyptischen Presbyter Isidorus veranlasste. Vgl. Tillemont, a. a. O. p. 182. — Johannes ging auf dem Convent zu Jerusalem darauf ein, dass Gesandte und ein Brief an Innocentius von Rom geschickt werden sollten mit der Bitte über die Sache des Pelagius zu entscheiden. Aber ein solcher Brief, den übrigens kaum Johannes selbst geschrieben haben würde, ist sicher nicht abgeschickt worden, indem die Synode zu Diospolis dazwischen trat. Augustin bittet in seinem ob. Anm. 1 angef. Briefe an Johannes c. 7 diesen ihm die Akten des Diospolitanischen Concils zu schicken („Peto — nobis transmittere, quibus perhibetur — Pelagius — esse purgatus, ecclesiastica gesta digneris"). Da er, wie seine Schrift „De gestis Pelagii" zeigt, sich später im Besitze derselben befand, so scheint sie ihm Johannes geschickt zu haben. Und hat er dies gethan, so hat er wohl zugleich auch an Augustin geschrieben, und zwar um so mehr, als dieser sich im Anfang seines Briefes leise über sein Schweigen beschwert und ihn

in dem nitrischen Cod. des British Museum Add. 12, 156 finden wir jedoch noch ein Bekenntniss des jerusalemischen Bischofs in syrischer Uebersetzung, das für die Lehre des Mannes, sowie für die Geschichte des pelagianisehen Streites und die morgenländische Anthropologie, Hamartologie und Soteriologie von nicht ganz geringem Interesse ist. Indem ich dasselbe hier veröffentliche, lasse ich auf seinen Abdruck zunächst eine Uebersetzung folgen, um dann über seinen Inhalt und Gang, sowie darüber, gegen welche Häresien es gerichtet ist, mich auszuspechen und die Frage nach seiner Authentie zu erörtern, eine Erörterung, bei welcher auch die Fragen nach den Umständen, die es hervorgerufen haben, und nach dem Zeitpunkte und Zwecke seiner Abfassung zur Sprache kommen und Beantwortung finden werden. Eine Untersuchung darüber, ob sich

um einen Brief gebeten hatte. Da jedoch Augustin in „De gestis Pelagii“ nur davon redet dass er die Akten erhalten ohne Johannes als den zu nennen, der sie ihm übersendet, so hat er sie wahrscheinlich in irgend welcher Weise von anderer Seite bekommen; vielleicht dass Johannes inzwischen gestorben war.

[5]) Trithemius bemerkt nach den ob. Anm. 2 angeführten Worten: „Et epistolas quasdam ad diversos (scripsit Joannes Hierosolymitanus). Et quædam alia“. — Der niederländische Carmeliter Peter Wastel, der zur Ehre seines Ordens behauptet, Johannes sei, ehe er Bischof von Jerusalem geworden, Abt der Carmeliter gewesen, legt demselben, ebenfalls seinem Orden zu Ehren, eine ganze Reihe von Schriften bei, von denen mehrere unter den Schriften des Chrysostomus erscheinen („Liber de institutione primorum Monachorum in lege veteri exortorum et in nova perseverantium ad Caprasium“, das Werk eines viel späteren carmelitischen Lateiners, Max. Bibl. Patrr. T. V p. 862 ss., „Commentarius in Stratagemata beati Job“, mehrmals in den lateinischen Ausgaben der Werke des Origenes abgedruckt, der unter dem Namen des „Opus imperfectum in Matthäum“ bekannte und dem Chrysostomus fälschlich zugeschriebene Commentar zum Ev. Matthäi, Opp. Chrys. T. VI P. 2 ed. Paris. alt., Fragmente eines Commentars zum Ev. Marci in Tom. Aq. Caten. zu diesem Ev., hier dem Chrysostomus zugeschrieben, eines anderen Commentars zu demselben Ev. und eines Commentars zum Ev. Lucä in den Catenen des Thom. Aq. und des Corderius zum Lucas, hier ebenfalls dem Chrys. beigelegt, endlich eine lange Reihe Homilien, von denen die meisten sich unter den Werken desselben Kirchenvaters befinden). Wastel hat dies Alles 1643 zu Brüssel in einem Folioband herausgegeben, unter dem Titel: „Joannis Nepotis Sylvani, Hieros. ep. XLIV., Opp. omnia, quæ hactenus incognita inveniri potuerunt“, und seiner Ausgabe noch einen kirchenhistorisch zum Theil nicht unwichtigen zweiten Folioband „Vindiciarum libri tres“ hinzugefügt. Seine Annahmen und Behauptungen haben ausserhalb seines Ordens mit Recht nur Zweifel und Verwerfung gefunden.

der Uebersetzer in seiner Wiedergabe der in den Bekenntnissen des Athanasius und Johannes vorkommenden nentest. Citate der philoxenianischen Version bedient oder sie auf eigene Hand übersetzt habe, vermag ich nicht anzustellen, da mir die Whitesche Ausg. der Philox. nicht zu Gebote steht. Die Peschito hat der Uebersetzer nicht gebraucht.

Der Mittheilung des Bekenntnisses will ich jedoch theils zur Erläuterung desselben und zum vollständigen Erweise seiner Authentie, theils um überhaupt Alles vor Augen zu stellen, was uns von seinem Verfasser übrig geblieben ist, noch Zweierlei voranschicken, nämlich I. eine Zusammenstellung aller uns von Hieronymus erhaltenen Bruchstücke des Sendschreibens des Johannes an Theophilus von Alexandrien oder seines von Gennadius erwähnten Buches „adversus obtrectatores studii sui"; und II. eine Angabe der uns von Orosius in seinem „Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate" und von Augustin in „De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum liber unus" überlieferten Aeusserungen des jerusalemischen Bischofs auf und nach dem Presbyterconvent zu Jerusalem, sowie auch eine Angabe aller Erklärungen des Pelagius auf der Synode zu Diospolis, indem diese Erklärungen von der genannten Synode gebilligt wurden, und Johannes eines der hervorragendsten Mitglieder der Synode war. An die Zusammenstellung jener Bruchstücke will ich noch einige Bemerkungen über den Gang und Inhalt des Schreibens des Johannes anknüpfen.

I. Die uns von Hieronymus erhaltenen Bruchstücke des apologetischen Schreibens des Johannes an Theophilus sind, soweit möglich, nach dem Gange des Schreibens geordnet [6]), folgende:

1. „Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est: „„*Tu quidem, ut homo Dei et apostolico ornatus gratia, curam omnium ecclesiarum, maxime ejus, quæ in Jerosolymis est, sustines, cum ipse plurimis sollicitudinibus ecclesiæ Dei, quæ sub te est, distringaris*"" (Hieron. „Contra Joann. Hieros." c. 37).

2. „*Misisti religiosissimum hominem Dei, Isidorum presbyterum, virum potentem tam ex ipsa incessus et habitus dignitate, quam*

[6]) Nach Tillemont a. a. O. p. 186, und Walch, Historie der Ketzereien, B. 7 S. 488, sind diese Bruchstücke schon von Wastel zusammengestellt worden. Da mir das Wastelsche Werk nicht zu Gebote steht, so muss ich die Zusammenstellung völlig selbständig vornehmen.

divinæ intelligentiæ, curare etiam eos, qui animo vehementer ægrotant; si tamen sensum sui languoris habeant" (ib.) [7]).

3. „*Tuæ vero sanctimoniæ, pro optima voluntate quasi ad finem usque perducta sit, deprecamur Dominum in sanctis locis nocte ac die, ut ei reddat perfectam mercedem et coronam vitæ largiatur*" (ib. c. 38).

4. „*Cum ergo huc venisset et accessisset ad nos tribus vicibus et admovisset tam divinæ sapientiæ tuæ, quam propriæ intelligentiæ habentia medicinam verba, nec profuit alicui, nec profuit ei quisquam*" (ib. c. 39).

5. „Hieronymus et hi (qui? hi, qui?) cum eo sunt „„*et secreto et coram omnibus frequentissime et sub jusjurandi testificatione satis ei fecerunt, quod nunquam de nobis* (Al. *vobis) ambiguitatem aliquam habuerint fidei, dicentes: Quomodo eo tempore, quando communicabamus ei, nunc similiter eundem affectum habemus de ratione fidei*" (ib.).

6. „*Quando autem coeptum est de ordinatione Pauliniani et aliorum, qui cum eo sunt, ventilari, videntes se reprehendi, cum propter charitatem et concordiam concederentur eis omnia, hoc autem solum expeteretur, ut licet ab aliis contra regulam ordinati essent, tamen subjicerentur ecclesiæ Dei, ut non scinderent eam et sibi proprium facerent principatum: in hoc non acquiescentes, coeperunt proponere de fide et omnibus notum facere, quod, si non arguerentur hi, qui cum Hieronymo presbytero erant, nihil culparent in nobis; sin autem arguerentur erroris et culpæ, cum penitus non queant de istiusmodi quæstionibus disputare, satisfactionem errati proprii non invenientes, ad ista confugerent: non quo sperarent nos posse convinci, sed famam nostram lædere niterentur*" (ib. c. 41).

7. „*Occasionem quoque fingunt aliarum literarum, quas dicunt sibi scripsisse Epiphanium. Quamquam dabit ille rationem pro omnibus, quæ gesta sunt, ante tribunal Christi, ubi major et minor absque ulla personarum acceptione judicabitur. Attamen quomodo possunt illius niti epistola, quam de ordinatione Pauliniani illicita*

[7]) Die folgenden Worte „Homo Dei mittit hominem Dei", die in der Benediktinerausgabe noch dem Johannes beigelegt werden, gehören offenbar schon dem Hieronymus an.

et illorum, qui cum eo sunt, a nobis coargutus scripsit, sicut et ipsa ejus epistola in exordio suo significat" (ib. c. 44).

8. „*Mensæ suæ et domus contubernium imputat Epiphanio scribitque, eum nunquam esse secum de Origenis dogmatibus locutum, et sub jusjurandi testificatione confirmat, dicens: Ne suspicionem quidem, sicut Deus testis est, perversæ in nos fidei se habere monstravit*" (ib.).

9. „Scribis in epistola tua, qnod „„antequam Paulinianus presbyter fieret, nunqnam te papa Epiphanius super Origenis errore convenit"" (ib. c. 10).

10. „Hoc est qnod in epistola tua dicis, „„*loquentem illum ad populum, quæ vellet, et qualia vellet*"" (ib. c. 11).

11. „*Cum*", inquit, „*et nos quadam die ante eum locuti essemus, et præsens lectio* [Evangelii] *provocasset, audiente illo et universa ecclesia, de fide et omnibus ecclesiasticis dogmatibus hæc locuti sumus, quæ et semper gratia Dei indesinenter in ecclesia docemus et in catechesibus*" (ib. c. 11).

12. „*Consuetudo autem apud nos istiusmodi est, ut his, qui baptizandi sunt, per quadraginta dies publice tradamus sanctam et adorandam Trinitatem*" (ib. c. 13) *).

13. „Si enim nulla de dogmatibus quæstio versabatur, si stomachnm senis non moveras, si ille tibi nihil responderat, quid necesse erat, nt in uno ecclesiæ tractatu de cunctis dogmatibus, homo non satis eloquens, disputares: de Trinitate, de assumptione dominici corporis, de cruce, de inferis, de angelornm natura, de animarum statu, de resnrrectione salvatoris et nostra, et in terra (interea? cætera? de cæteris?), quæ forsitan oblitus es scribere, præsentibus populis et tali ac tanto viro intrepidus diceres" (ib. c. 10).

14. „*Cum hæc, ipso præsente, locuti essemus, et ipse post nos causa honoris, quem ei super omnem mensuram exhibuimus, provo-*

*) Diese Worte sind bei Migne nicht als Worte des Johannes bezeichnet, waren es aber, wie schon Toutée, Cyrill. Hieros. Opp. p. 49, gesehen hat, ganz offenbar. Gerade in der jerusalemischen Kirche war es, wie Cyrills Katechesen zeigen, Sitte, das Symbolum die ganze Quadragesimalzeit hindurch in einer langen Reihe von Reden auszulegen.

catus esset, ut diceret, prædicationem nostram laudavit atque miratus est et catholicam fidem esse omnibus declaravit" (ib. c. 14).

15. „Scribit in suis illis, ut ipse vult, pacificis, ut ego sentio, mordacissimis literis, quod nunquam a me læsus sit, nec dictus hæreticus" (Hieron. ep. 82 c. 4).

16. Tota ejus epistola non tam expositione, quam nostri (Al. nostris) plena est contumeliis. Nomen meum absque aliis officiis, quibus nos invicem palpare solemus homines, frequenter assumitur, carpitur, ventilatur —. Quosdam ex nobis sic cum honore appellat, ut laceret —. E servo clericum factum criminatur —" (ib. c. 6).

17. „Origenem me arguit vertisse in Latinum" (ib. c. 7).

18. „Fratrem meum (Paulinianum) causam dicit esse discordiæ" (ib. c. 8).

19. „Præterea, quod scribit, nos per te et Romanam ecclesiam communicare ei, a quo videmur communione separati, non necesse est ire tam longe: et hic in Palæstina eodem modo ei jungimur" (ib. c. 11).

20. „Octo tibi (ut statim probabo) de spe fidei Christianæ quæstionum capita objecta sunt. Tria tantum tangis et præteris. In cæteris grande silentium est. — Ipsa quoque tria quasi negligens atque securus quasique aliud agens et in quibus aut nulla aut parva sit quæstio prætervolas atque perstringis" (contra Joan. Hieros. c. 6).

21. „Prima illa blasphemia (Origenis), quod nec Filius Patrem, nec Filium videre possit Spiritus sanctus, quibus a te telis confossa est? „„*Sanctam*"", inquit, „„*et adorandam Trinitatem ejusdem substantiæ et coæternam, ejusdem gloriæ et divinitatis credimus, anathematizantes eos, qui grande aut parvum aut inæquale, aut visibile in deitate Trinitatis quidquam loquuntur. Sed sicut incorporalem, invisibilem et æternum dicimus Patrem, sic incorporalem et invisibilem et æternum dicimus Filium* et *Spiritum sanctum*"" (ib. c. 8).

22. Transeamus ad secundam quæstionem, in qua, quasi nihil sibi propositum sit, securus et ructans dormire se simulat, ut legentes faciat dormitare. „„*Sed de reliquis, quæ ad fidem pertinent, sermo nobis erit, id est omnium visibilium et invisibilium,*

coelestium fortitudinum et terrestrium creaturarum, unum et eundem esse conditorem, Deum, id est sanctam Trinitatem, juxta beatum David dicentem: Verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum (Ps. 33, 6); *quod simpliciter ostendit et hominis creatio. Ipse est enim, qui, accepto limo de terra, plasmavit hominem et per gratiam propriæ insufflationis animam donavit rationabilem* (Al. *rationalem) et liberi arbitrii, non partem aliquam suæ naturæ (juxta quosdam, qui hæc impie prædicant), sed propriam conditionem. Et de sanctis angelis æque credunt* (credimus?), *secundum divinam scripturam de Deo dicentem: Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem* (Ps. 104, 4); *de quibus credere, quod immutabilis* (Al. *immutabiles) naturæ sint, non concedit nobis scriptura, dicens: Angelos quoque, qui non custodierunt suum principatum, sed reliquerunt proprium domicilium, in judicium magni diei vinculis æternis in tenebris custodivit* (Jud. 6), *quia immutati sunt et ex propria dignitate et gloria magis in dæmonum ordinem abiisse eos cognovimus* (Al. *cognoscimus). Animas vero hominum ex angelorum ruina aut ex conversione fieri, neque credidimus aliquando, neque docuimus (absit enim!) et, alienum hoc esse a prædicatione ecclesiastica, confitemur*"" (ib. c. 15).

23. „Qui — de anima semel dicere coeperas et de re tanta ab exordio conditionis humanæ repetere, cur, disputatione pendente, ad angelos et ad dispensationem dominici corporis repente transcendis?" (ib. c. 22).

24. „Transeamur hinc ad famosissimam de resurrectione carnis et corporis quæstionem —. „„*Passionem quoque ejus in cruce et mortem ac sepulturam, quæ universa servavit, ac resurrectionem veritate et non putative confitemur, qui et, primogenitus ex mortuis* .(Col. 1, 18), *primitias massæ corporum nostrorum, quas in sepulchro positas suscitavit* (Matth. 26. 52 f.), *pervexit ad coelum, spem nobis resurrectionis in resurrectione proprii corporis tribuens; unde*

et omnes sic speramus resurgere ex mortuis, sicut ille resurrexit. Non in aliis quibusdam peregrinis et in alienis corporibus, quæ assumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro conditum, resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nunc circumdamur, et in quibus nunc sepelimur, eadem ratione et visione speramus resurgere. Quæ enim juxta Apostolum seminantur in corruptione, surgent in incorruptione, quæ seminantur in ignobilitate, surgent in gloria. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (1 Cor. 15,42); *de quibus et Salvator docens locutus est: Qui enim digni fuerint sæculo illo et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque nubentur, neque enim ultra mori poterunt, sed erunt sicut angeli Dei, cum sint filii resurrectionis*"" (Luc. 20, 35 s.). Ib. c. 23.

25. „Argumenta vero illa puerorum et infantium et senum et ciborum et stercorum, quibus adversus ecclesiam uteris, non sunt tua: de Gentilium fonte manarunt. Eadem enim nobis opponunt Ethnici. Qui Christianum esse te dicis, Gentilium arma depone. Discant illi magis a te resurrectionem carnis confiteri, quam tu ab illis negare. Aut si et tu de numero hostium es, ostende te libere adversarium, ut Ethnicorum suscipias vulnera. Dono tibi nutriculas tuas, ne vagiant infantes, dono decrepitos senes, ne hyberno frigore contrahantur. — Miraris, si de infantibus et senibus in perfecti viri ætatem resurrectio fiat, cum de limo terræ absque ullis ætatum incrementis consummatus homo factus sit?" (c. 32).

26. „Oro te, qui tantis contra resurrectionem uteris argumentis, ut simpliciter mecum loquaris. Credis vere Dominum resurrexisse in eodem, quo mortuus, quo sepultus est corpore? Si credis, cur ista proponis, per quæ resurrectio denegatur?" (c. 36).

27. „Hoc, quod in Evangelio legimus, in consummatione mundi, si fieri potest, seduci etiam electos, in hoc capitulo comprobamus" (c. 24).

28. „Rursum in alia parte epistolæ, hoc est in fine suorum tractatuum, ut auribus illuderet nescientium, strepitum resurrectionis ac

pompam hac verborum ambiguitate libravit: „„*Sed neque de secundo glorioso adventu Domini nostri Jesu Christi intermisimus, qui venturus est in gloria sua judicare vivos et mortuos: ipse enim suscitabit omnes mortuos et ante suum tribunal esse faciet, et unicuique reddet secundum quod egit per corpus, sive bonum sive malum; scilicet aut coronandus in corpore, quod caste egit et juste, aut condemnandus, quod voluptatibus pariter iniquitatibusque servivit*"" (ib. c. 24).

Der Gang des Schreibens des Johannes wird im Ganzen und Grossen von Hieronymus klar angedeutet. Nach seinen Andeutungen zerfiel das Schreiben in einen historischen und einen dogmatischen Theil, welcher letztere eine Art Glaubensbekenntniss war, und ging jener diesem voran. Dies Letztere erhellt aus den Worten, mit denen Hieronymus den dogmatischen Theil einleitet: „Præpostero ordine de animarum statu et carnis resurrectione respondimus, omissisque principiis epistolæ, tota nobis contra egregios tractatus ejus fuit disputatio. Maluimus enim de Dei rebus, quam de nostris injuriis dicere. — Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est: „„*Tu quidem ut homo Dei*"" &c. (c. 37). Vgl. auch die Einleitung zu Fragm. 25: „Rursum in alia parte epistola, hoc est in fine suorum tractatuum — strepitum resurrectionis ac pompam hac verborum ambiguitate libravit" (c. 24).

Der historische Theil war eine Darstellung der zwischen Johannes einerseits und Epiphanius und Hieronymus andererseits entstandenen Missbelligkeiten und der Versuche dieselben zu heben und hatte die Bestimmung zu zeigen, dass die Ursache der Entstehung und Erweiterung des Zwiespalts, sowie der bisherigen Vergeblichkeit aller Bemühungen ihn zu heben und insbesondere der Fruchtlosigkeit der Bestrebungen des jüngst zu seiner Beseitigung von Theophilus abgesandten Presbyter Isidorus nicht in ihm, darin, dass er wirklich falsch, origenistisch, lehre, und in seinen Handlungen und Schritten zu suchen sei, sondern in seinen Gegnern, in den Uebergriffen des Epiphanius und in der Unbotmässigkeit und Hartnäckigkeit des Hieronymus und seiner bethlehemitischen Genossen. Hieher gehören Fragm. 1—19. — Fragm. 1—8 standen am Anfange des Briefes, folgten augenscheinlich

ganz in derjenigen Ordnung auf einander, in welcher sie Hieronymus anführt (zum Theil schlossen sie sich sogar unmittelbar aneinander an, so dass sich aus ihnen ein einigermaassen zusammenhängender Text bilden lässt), und handelten von der Sendung des Isidorus und von seinen fruchtlosen Verhandlungen mit Hieronymus und den bethlehemitischen Mönchen. Diese Sendung und diese Verhandlungen bildeten, wie natürlich, den Ausgangspunkt des Briefes. — Von ihnen muss Johannes auf die Geschichte der Entstehung und des Fortgangs des Streites zurückgegangen sein. Hieher gehören Fragm. 9—19. Diese Fragmente lassen sich nicht mehr mit Sicherheit ordnen, und namentlich gilt von dem localen Verhältniss der zwei hieher gehörigen Reihen von Fragmenten, der aus der Schrift des Hieronymus gegen Johannes von Jerusalem (Fragm. 9—14) und der aus dem Briefe desselben an Theophilus (ep. 82; Fragm. 15—19), dass es sich nicht mehr angeben lässt. — Fragm. 9—14, in denen zum Theil nicht die eigenen Worte des Johannes vorliegen, sondern nur ihr wesentlicher Inhalt angegeben wird (Fragm. 9, 10 und 13), sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der Ordnung aufeinander gefolgt, in der ich sie ob. 168 f. angeführt habe. Nur von den in Fragm. 13 angedeuteten Worten des Johannes kann es zweifelhaft sein, ob sie denen in Fragm. 12 vorangegangen oder auf sie gefolgt sind. Diese Fragmente gehören übrigens zusammen und handeln theils von den bekannten Vorgängen zwischen Epiphanius und Johannes in der Kirche kurz nach der Ankunft des ersteren in Jerusalem (Fragm. 9. 10), theils von einer, die wichtigsten Glaubenslehren summarisch behandelnden Predigt, die Johannes etwas später (in der Quadragesimalzeit) im Beisein des Epiphanius, zum Theil um diesem zu zeigen, dass er die Irrlehren des Origenes nicht theile, gehalten hatte, und die nach seiner Aussage von Epiphanius gelobt und für katholisch erklärt worden war (Fragm. 11—16)[9]). — In den dem Briefe des Hieronymus an Theophilus entnommenen Fragm. 15—19 wird

[9]) Die Predigt gehörte wahrscheinlich mit zum Unterricht der Katechumenen und entsprach der vierten Katechese des Cyrillus von Jerusalem, der *περι των δεκα δογματων*, die Col. 2, 8 ff. zu ihrem Text hat, so dass der Spott des Hieronymus über sie unberechtigt war. S. Touttée, Cyrilli Hieros. Opp. p. 49 und meine Abhandlung „Har den jerusalemske Daabsbekjendelse indeholdt „„descensus ad inferos?““ in „Theol. Tidsskr. for den evang.-luth. Kirke i Norge“ B. I S. 393—96.

der Inhalt solcher Stellen der Apologie des Johannes angedeutet und angegeben, in welchen der jerusalemische Bischof von und wider Hieronymus gesprochen hatte. Diese Stellen sind über den ganzen ersten Theil zerstreut zu denken, mögen aber wohl vornehmlich der zweiten Partie desselben, dem Berichte über den Streit von dessen Entstehen bis zur Ankunft des Isidorus, angehört haben.

Was den interessanten und wichtigen dogmatischen Theil der Schrift anbelangt, so können wir dessen Gang aus den von Hieronymus angeführten Fragm. 21—25 klar ersehen. Johannes begann mit einem Bekenntniss seines Glaubens hinsichtlich der Trinität (Fragm. 21). In diesem Bekenntnisse erklärte er zwar nicht ausdrücklich, dass er die von Epiphanius in seinem Briefe an Johannes (Hieron. epp., ep. 51) dem Origenes und ihm, dem Johannes, selber, als einem Origenisten, schuldgegebene Ansicht, dass der Sohn den Vater und der heilige Geist den Vater und den Sohn nicht sehen könne, nicht theile, was ihm Hieronymus zum Vorwurf macht, that dies aber doch indirekte, indem er ein ächt nicänisches Bekenntniss über Vater, Sohn und heiligen Geist ablegte. — Dann ging er zu den „reliquis, quæ ad fidem pertinent“ über. Hier bezeichnete er zuerst (gegen die Arianer und Marcioniten) den dreieinigen Gott als den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen, der Engel, Menschen und übrigen irdischen Creaturen (nach dem Nicänum), um dann speciell von der Schöpfung und Natur des Menschen zu sprechen. Der Mensch sei in der Weise entstanden, dass Gott ihn aus Erdenschlamm gebildet und ihm durch die Gnade selbsteigener Einblasung eine vernünftige und freie Seele geschenkt, die nicht, wie Einige (die Manichäer) meinten, ein Theil seiner Natur, sondern ein eigenes Geschöpf sei. Hierauf handelte er von den andern vernünftigen Geschöpfen, den Engeln. Sie seien, nach Ps. 104, 4, Geschöpfe Gottes, aber nach Jud. 6 nicht unwandelbarer Natur, sondern fähig Dämonen zu werden. Doch laufe es wider die kirchliche Verkündigung, anzunehmen, dass aus dem Fall oder der Verwandelung der Engel menschliche Seelen entständen, was er nie geglaubt oder gelehrt (Fragm. 22). Auch mit diesem Theil des Bekenntnisses des Johannes ist Hieronymus sehr unzufrieden. Er findet ihn zu allgemein und unbestimmt und darum ungenügend, unzutreffend und zweideutig. Er treffe Arius, Marcion und die Manichäer, deren Gottlosigkeit zu

theilen Johannes nicht beschuldigt worden, nicht aber Origenes, dessen Irrthümern anzuhängen er verdächtig sei. Johannes habe sich nicht, wie er gesollt, darüber erklärt, ob die dem Menschen eingeblasene Seele schon vor der Einblasung existirt (die Lehre des Origenes) oder erst in dem Momente des Einblasens und mittelst desselben geschaffen worden. Er gehe überhaupt viel zu rasch von der menschlichen Seele zu den Engeln und der „dispensatio dominici corporis“ über. Ebenso sei sein Bekenntniss, dass aus gefallenen Engeln Dämonen, aber nicht menschliche Seelen würden, ungenügend, weil er nicht gesagt, dass dies weder unmittelbar noch mittelbar oder in der Weise geschehe, dass sie Dämonen, und diese dann wiederum, durch Bekehrung, Menschenseelen würden (die Lehre des Origenes, der übrigens auch die Dämonen „animæ aerii corporis“ nenne). Hinter des Johannes frommen Ausdruck „angelos esse mutabiles“ sei des Origenes Irrlehre verborgen (c. 16—22). — Nach der Stelle über die Engel muss nach den Worten „cur, disputatione pendente, (ab anima humana) ad angelos et ad dispensationem dominici corporis repente transcendis“ in Fragm. 23 eine Stelle über die Menschwerdung des Sohnes Gottes gefolgt sein, die uns Hieronymus nicht mitgetheilt hat, weil sie nicht zu seinem Zwecke gehörte und Johannes in diesem Punkte sich ganz orthodox aussprach. Was sie enthalten haben muss, nämlich dass der Sohn Gottes nicht einen Scheinleib, sondern einen wahren, dem unsrigen wesensgleichen Leib von der Jungfrau Maria angenommen (gegen die Gnostiker und Manichäer), und dass er nicht bloss einen menschlichen Leib oder einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele, sondern ausser beiden auch einen menschlichen νοῦς besessen (gegen Apollinaris), das ersehen wie theils aus des Hieronymus Ausdruck „dispensatio dominici corporis“, den Worten „Passionem ejus in cruce — veritate et non putative confitemur“ in Fragm. 24 und der Stelle „Origenem reliquis intactum et contra Marcionem, Apollinarem, Eunomium, Manichäum, Arium cæterorumque hæreticorum ineptias debaccharis“ in c. 18, theils aus dem unten in syrischer Uebersetzung mitzutheilenden Bekenntniss des Johannes. — Auf die von Hieronymus ausgelassene Stelle folgte die in Fragm. 24. In dieser bekannte Johannes zuerst, dass Christus in Wahrheit und nicht zum Scheine am Kreuze gelitten, gestorben, begraben worden und auferstanden

sei (gegen die Gnostiker nnd Manichäer), äusserte dann, dass Christus, der Erstgeborene aus den Todten, die in Matth. 26, 52 f. erwähnten Todten als die Erstlinge der Masse der Anfzuerstehenden auferweckt und zum Himmel geführt habe, uns die Hoffnnng der Auferstehung gebend, und zwar einer der seinigen gleichen Anferstehung, nnd sprach endlich mit vieler Kraft nnd grossem Nachdruck die Hoffnung aus, dass wir nicht in andern fremden Scheinleibern, sondern in denselben, von denen wir hier umgeben sind, und in denen wir jetzt begraben werden, auferstehen würden, gleichwie Christus, in dem im heiligen Grabe in Jerusalem begrabenen Leibe auferstand, wobei er jedoch hervorhebt, dass nach 1 Cor. 15, 42 ff. der verwesliche und unedle und natürliche Leib, der gesäet werde, als ein nnverweslicher, herrlicher und geistlicher auferstehen würde, nnd dass nach Luc. 20, 35 ff. die Anferstandenen, weil unsterblich und den Engeln gleich, nicht freien und sich freien lassen würden. — An diese Stelle muss sich die Bestreitung einer vermeintlich oder wirklich krassen Auffassung des Auferstehungsleibes angeschlossen haben, auf die Hieronymus in Fragm. 25 und 26 zielt, vorausgesetzt, dass er an diesen beiden Stellen Aeusserungen des Johannes bekämpft, die dieser wirklich in seinem Briefe gethan, nnd nicht etwa Aeusserungen, die er ihm, als gewiss annehmend, dass er die Ansichten des Origenes von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes theile, nur in den Mund legt, ein Annahme, gegen welche doch der Ausdruck in Fragm. 26 spricht. Dass jedenfalls Fragm. 28 nicht unmittelbar auf Fragm. 25 gefolgt ist, sondern Mehreres und zwar nicht ganz Weniges zwischen beiden gestanden, folgt ziemlich deutlich ausser aus Fragm. 27, in dem Hieronymus auf Aeusserungen des Johannes hindeutet, die Fragm. 28 vorangegangen sein müssen, aus den Ausdrücken, mit denen Hieronymus Fragm. 28 einleitet: „Rursum in alia parte suæ epistolæ, hoc est in fine suorum tractatuum“ &c. Auch dies spricht dafür, dass Hieronymus in Fragm. 25 und 26 auf wirkliche Aeusserungen des Johannes zielt. — In Fragm. 27 redete der jerusalemische Bischof von dem Zustande der Welt in den letzten Zeiten und in Fragm. 28 von Christi Wiederkunft zum Gerichte über Lebende und Todte und der demselben vorangehenden Auferwecknng der Todten durch ihn. Auch mit dem in diesem Fragm. und in Fragm. 24 enthaltenen Bekenntniss ist Hieronymus sehr unzufrieden, als

einem zweideutigen und auf Täuschnng berechneten. Er findet besonders in dem Umstande ein Zeichen origenistischer Ansicht von dem Auferstehungsleibe, dass Johannes, von diesem redend, nicht den anch dem Symbolum angehörigen („carnis resurrectionem", εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν) Ausdruck Fleisch, „caro", sondern immer (9 Mal) den Ausdruck Körper („corpus") gebraucht (c. 25).

II. Die uns von Orosius in seinem „Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate" und von Augnstin „De gestis Pelagii ad Aurelium episcopnm liber unns" überlieferten Aeusserungen des Johannes bei und nach den Verhandlungen mit Pelagius auf dem Presbyterconvent zu Jernsalem nnd die von ihm gebilligten Erklärungen des Pelagius auf diesem Convent und auf der Synode zu Diospolis sind folgende:

1. „Latebam (Orosius) — in Bethlehem —; inde, vobis accersentibns, advocatus adveni. Dehinc in conventum vestrum una vobiscum, Joanne episcopo præcipiente, consedi. Illico a pusillitate mea postulastis universi, ut, si quid snper hac hæresi, qnam Pelagius et Coelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem. Exposui coronæ vestræ breviter, ut potui —, exstare — in manibus meis epistolam supra memorati episcopi (Augustini), quam nuper ad Siciliam ordinasset, in qua multas qnæstiones hæreticorum retulit. Quam etiam ibidem, ut legerem, præcepistis; et legi. Ad hæc Joannes episcopus, ut Pelagius coram intromitteretur, expetiit. — Intromissum Pelagium unanimiter omnes interrogastis, an hæc, quibus Augustinus episcopus respondisset, se docuisse cognosceret. Illico ille respondit: „„Et quis est mihi Augustinus?"" Cumqne universi acclamarent, blasphemantem in episcopum, ex cujus ore Dominus universæ Africæ unitatis indulserit sanitatem, non solum a conventu illo, verum ab omni ecclesia pellendum, episcopus Joannes illico eum, hominem videlicet laicnm in consessu presbyterorum, reum hæreseos manifestæ in medio catholicorum sedere præcepit et deinde ait: „„*Augustinus ego sum*"". — Tunc idem episcopus omnibus ait: „„*Hæc, quæ leguntur in alios dicta sunt, aut de Pelagio suggerendum putas? Si in ipsum autem Pelagium quid dicatis, expromite*"", Ego autem, vobis annuentibus, dixi: „„Pelagius mihi dixit, docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit"". Respondit

Pelagius, audientibus vobis: „„Hoc et dixisse me et dicere, negare non possnm““. Ego illico prosecntns snm: „„Hoc in Coelestio Africana synodus detestata est““ &c. Porro antem episcopns Joannes, nihil horum audiens, a nobis exigere conabatur, ut accnsatores nos, ipso judice, fateremnr. Responsum sæpissime est ab nniversis: „„Nos accusatores hujus non sumns““ &c. At ille (Joannes), cum sæpe nos docendi simulatione in aliquam professionis speciem tentaret inducere, dicebat: „„*Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula* (Gen. 17, 1); *et Zachariam et Elisabeth pronuntiatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus justificationibus Domini sine querela* (Luc. 1, 6), qnod quidem ab Origene dictum ab eo proferri plnribus nobis notnm erat. Cni responsnm per me est: „„Nos filii ecclesiæ catholicæ snmus““ &c. Ad qnod ille, din dispntans, et nostris propter imperitiam ignoti nobis interpretis — actionibus vel interpolatis plerumqne vel tacitis, episcopus Joannes ait: „„*Si sine adjutorio Dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat. Nunc autem, cum adjiciat, posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adjutorium denegatis?*““ — Multis — aliis actitatis, Joannes episcopns novissimam sententiam protnlit, confirmans tandem postulationem intentionemqne nostram, ut ad beatnm Innocentium, papam Romanum, fratres et epistolæ mitterentnr, nniversi, qnod ille decerneret, secutnri, sed ut hæreticns Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, et nt nostri ab insnltatione convicti Joannis confusique temperarent“ (Oros. lib. apolog. c. 3—6, Migne Patrol. T. XXXI p. 1176—78).

2. „Merito, quod gesta (der Synode zu Diospolis) indicant, etiam hoc usns est testimonio (1 Cor. 15, 10) sanctns Joannes Jerosolymitanæ antistes ecclesiæ, sicnt, interrogatus, quæ apud illnm ante judicium (auf dem Presbyterconvent zu Jerusalem) gesta fuerint, coëpiscopis nostris, qui simul in illo jndicio (auf der Synode zu Diospolis) præsidebant, ipse narravit. Ait enim, tunc quibusdam susurrantibus et dicentibus, quod sine gratia diceret Pelagius

posse hominem perfici, id est, quod superius dixerat, esse posse hominem sine peccato: „„*Culpans*““, inquit, „„*super hoc, etiam intuli, quia et Apostolus Paulus, multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei, dixit: Amplius omnibus illis laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10); *et iterum: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei* (Rom. 9, 16); *et illud: Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui ædificant eam* (Ps. 127, 1); *et alia multa similia diximus*““, inquit, „„*de scripturis sanctis*““. *Illis autem non suscipientibus, quæ dicebantur a nobis de sanctis scripturis, sed adhuc susurrantibus, dixit Pelagius: Et ego sic credo; anathema sit, qui dicit, absque adjutorio Dei posse hominem ad profectum venire omnium virtutum*““. Hæc narravit episcopus Joannes, audiente Pelagio“ &c. (Aug. „De gestis Pelagii“ c. 14 s. n. 37 s., Opp. T. X P. 1 p. 342 s. ed. Migne)[10]. — Nam

[10]) Vgl. auch die Stellen „Sunt — quædam expositiones epistolæ Pauli, quæ scribitur ad Romanos, quæ ipsius Pelagii esse dicuntur, ubi hoc, quod scriptum est: „„Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei““, non ex persona Pauli asserit dictum, sed eum voce interrogantis et redarguentis usum fuisse, cum hoc diceret, tanquam hoc utique dici non deberet. Num ergo, cum episcopus Joannes plane istam sententiam (die Worte „non volentis“ &c. in Rom. 9, 16) esse Apostoli agnovit (h. e. pro sententia ipsius Pauli loquentis ex propria persona habuit) eamque ideo commemoravit, ne Pelagius sine Dei gratia non peccare quemquam putaret, et dixit, respondisse Pelagium: „„Et ego sic credo““ &c. (ib. c. 16 n. 39 p. 343). — „Sed si forte illud jamdudum a sancto Joanne narratum cogitare vel meminisse non potuit“ (Pelagius) &c. (ib. c. 17 n. 40 p. 344). — „Quasi non hoc se dixerit culpasse Joannes episcopus, et velut giganteos montes adversus supereminentiam gratiæ cœlestis structos tribus divinorum testimoniorum tanquam fulminum ictibus dejecisse“ (ib. c. 30 n. 55 p. 351). — „Ubi postremo illa testimonia, quæ Jerosolymitanæ antistes ecclesiæ, sicut in eisdem gestis legitur, ipsi Pelagio se dixisse commemorat, cum ad eum perlatum esset, quod sine gratia Dei diceret absque peccato hominem esse posse. Hæc sunt enim ab illo dicta tria testimonia valde magna contra hujusmodi impiam præsumptionem, quod Apostolus ait: „„Plus““ &c. (1 Cor. 15, 10), et: „„Non volentis““ &c. (Rom. 9, 16) et: „Nisi Dominus““ &c. (Ps. 127, 1), Aug. ep. 186 ad Paulinum c. 10 n. 36, Opp. II p. 829 s. ed. Migne.

quidquid dixit (auf der Synode zu Diospolis) episcopus Joannes de absentibus fratribus nostris, sive coëpiscopis Herote et Lazaro, sive de presbytero Orosio, sive de aliis, quorum ibi non sunt nomina expressa, credo, quod intelligat, ad eorum præjudicium non valere" &c. (ib. c. 16 n. 39 p. 343).

3. „Nunc autem post dies quadraginta et septem, cum primo Encæniorum die, ut solitus eram (Orosius), quando aderam, ad obsequium Joannis episcopi cucurrissem, statim ab eo notam falsi criminis pro gratia salutationis accepi. Ait enim mihi: „„*Quare ad me venis, homo, qui blasphemasti*"". Volens, næ credo, intelligi: „„Noli me tangere, quia mundus sum et absque peccato"" (Jes. 65, 5). At ego, nihil mihi conscius, interrogavi: „„Quando, aut quo audiente, aut cujusmodi illud est dictum, quod blasphemiæ possit ascribi?"" Episcopus respondit: „„*Ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adjutorio possit esse homo sine peccato*"" (Oros. lib. apolog. c. 7, Migne Patr. T. XXXI p. 1178).

4. 1) „„Ego (Pelagius) quidem dixi („„Non posse esse sine peccato, qui legis scientiam non habuerit""), sed non sicut illi (Heros und Lazarus, die Ankläger des Pelagius in ihrer Anklageschrift gegen ihn) intelligunt, non dixi, non posse peccare, qui scientiam legis habuerit, sed adjuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est: Legem in adjutorium dedit illis (Jes. 8, 20 LXX)"". Hoc audito, Synodus dixit: „„Non sunt aliena ab ecclesia, quæ dicta sunt a Pelagio"" (Aug. „De gestis Pelag." c. 1 n. 2. Opp. T. X P. 1 p. 321 ed. Migne).

2) „Adjecit — episcopalis synodus et ait: „„Legatur et aliud capitulum"". Et lectum est in eodem libro suo posuisse Pelagium: „„Omnes voluntate propria regi"". Quo lecto, Pelagius respondit: „„Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adjutor est eligenti bona; homo vero peccans ipse in culpa est quasi liberi arbitrii"". Quo audito, episcopi dixerunt: „„Neque hoc alienum est ab ecclesiastica doctrina"" (ib. c. 3 n. 5 p. 322).

3) „Item recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit: „„In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos"". — Sed cum respondisset

Pelagius, hoc secundum Evangelium se dixisse, ubi dicitur de peccatoribus: „„Illi ibunt in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam““, nullo modo potuit christianis judicibus evangelica et dominica displicere sententia —. Quod autem addidit Pelagius: „„Et, si quis aliter credit, Origenista est““, hoc acceperunt judices (de eo?), quod revera in Origene dignissime detestatur ecclesia, id est, quod etiam illi, quos Dominus dicit æterno supplicio puniendos, et ipse diabolus atque angeli ejus post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis et sanctis cum Deo regnantibus societate beatitudinis adhærebunt. Hoc ergo Synodus dixit, alienum non esse ab ecclesia, non secundum Pelagium, sed potius secundum Evangelium““ &c. (ib. c. 3 n. 9 und 10, p. 324 s.).

4) „Objectum est et illud Pelagio, tanquam in suo libro scripserit: „„Malum nec in cogitationem venire““. Respondit autem: „„Hoc non ita posuimus, sed diximus, debere studere Christianum, ne male cogitet““; quod, sicut decuit, episcopi approbarunt“ (ib. c. 4 n. 12 p. 326).

5) „Recitatum est aliud, quod in suo libello scripsit: „„Regnum cœlorum etiam in Veteri Testamento promissum““. Ad quod Pelagius: „„Hoc et per scripturas probari possibile est; hæretici autem in injuriam Veteris Testamenti hoc negant. Ego vero, scripturarum auctoritatem secutus, dixi, quoniam in propheta Daniele scriptum est: Et accipient sancti regnum altissimi““ (Dan. 7, 18). Qua ejus accepta responsione, Synodus dixit: „„Neque hoc alienum est a fide ecclesiastica““ (ib. c. 5 n. 13 p. 327).

6) „Post hæc objectum est, quod Pelagius in eodem libro scripserit suo: „„Posse hominem, si velit, esse sine peccato““, et quod scribens ad viduam adulatorie dixerit: „„Inveniat apud te pietas, quæ nunquam invenit, locum; inveniet, ubique peregrina, in te sedem justitia; veritas, quam jam nemo cognoscit, domestica tibi et amica fiat; et lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur““. Et iterum ad ipsam: „„O te felicem et beatam, si justitia, quæ in coelo tantum esse credenda est, apud te solam inveniatur in terris!““

Et in alio ad ipsam libro, post orationem Domini et Salvatoris nostri, docens, quemadmodum debeant sancti orare, ait: „„Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere: Tu nosti, Domine, quam sanctæ et innocentes et mundæ sunt ab omni malitia et iniquitate et rapina, quas ad te extendo, manus; quemadmodum justa et munda labia et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis"". Ad hoc Pelagius respondens, ait: „„*Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit, diximus; hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis.* Reliqua vero, qua subjecerunt, neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus"". Illis auditis, Synodus dixit: „„Quoniam negas, te talia scripsisse, anathematizas illos, qui sic tenent?"" Pelagius respondit: „„Anathematizo quasi stultos, non quasi hæreticos; siquidem non est dogma"". Deinde judicaverunt episcopi, dicentes: „Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, *recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato*, respondeat et ad alia capitula" (ib. c. 16 n. 16 p. 329 s.).

7) „Hæc — sequuntur objecta Pelagio, quæ in doctrina Cœlestii discipuli ejus referuntur inventa: „„Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset"". „„Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit et non genus humanum"". „„Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium"". „„Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato"". „„Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante prævaricationem"". „„Quoniam neque per mortem vel per varicationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat"" — Deinde objecta sunt et alia quædam capitula, commemoratione mei nominis interposita, quæ mihi de Sicilia missa fuerant, cum ibi fratres catholici

hujusmodi quæstionibus turbarentur, quibus per librum ad Hilarium scriptum, qui ea mihi in epistola sua consulens miserat, satis sufficienter, ut mihi videtur, respondi (Ep. 127 ad Hil.). Ista sunt autem: „„Posse hominem sine peccato, si velit, esse"". „„Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam"". „„Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere"". Ad hæc sibi — objecta ita respondit: „„De posse quidem hominem sine peccato esse, dictum est"", inquit, „„superius; de eo autem, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et juste, secundum scripturarum sanctarum traditionem. Reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo; sed tamen ad satisfactionem sanctæ Synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt"". Post hanc ejus responsionem Synodus dixit: „„Ad hæc prædicta capitula sufficienter et recte satisfecit præsens Pelagius, anathematizans ea, quæ non erant ejus"" (ib. c. 11 n. 23 s. p. 333 s.).

8) „Objectum est Pelagio, quod diceret, „„ecclesiam hic esse sine macula et ruga"" — ad hoc objectum vigilanti circumspectione respondit, quam sine dubio catholici judices approbaverunt. „„Dictum est"", inquit, „„a nobis, sed ita, quoniam lavacro ab omni macula et ruga purgatur ecclesia, quam velit ita Dominus permanere"". Ad quod Synodus dixit: „„Hoc et nobis placet"" (ib. c. 12 n. 27 s. p. 336).

9) „Deinde objecta sunt de libro Cœlestii —: „„Quoniam plus facimus, quam in lege et Evangelio jussum est"". Ad quod Pelagius respondit: „„Hoc quasi nostrum posuerunt; dictum est vero a nobis secundum Apostolum de virginitate, de qua Paulus dicit: Præceptum Domini non habeo"". Synodus dixit: „„Hoc et ecclesia recipit"" (ib. c. 13 n. 29 p. 337).

10) „Hinc jam objiciuntur Pelagio alia Cœlestii capitula capitalia et sine dubitatione damnanda, quæ nisi anathematizaret, cum his sine dubio damnaretur. In tertio capitulo scripsisse Cœlestium: „„Gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero

arbitrio esse, vel in lege ac doctrina"". Et iterum: „„Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus""; et his verbis intulisse: „„Propterea et ipsa gratia in mea voluntate posita est, sive dignus fuerim, sive indignus. Si enim per gratiam omnia facimus, quando vincimur a peccato, non nos vincimur, sed Dei gratia, quæ voluit nos adjuvare omni modo et non potuit"". Et iterum ait: „„Si gratia Dei est, quando vincimus peccata, ergo ipse est in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit, aut noluit"". Ad ista Pelagius respondit: „„Hæc utrum Cœlestii sint, ipsi viderint, qui dicunt, ea Cœlestii esse; ego vero nusquam sic tenui, sed anathematizo, qui sic tenet"". Synodus dixit: „„Recipit te sancta synodus ita verba reproba condemnantem"" (ib. c. 14 n. 30 p. 337 s.).

11) „Cum — de quinto libro Cœlestii huic fuisset objectum, quod „„affirment, unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias, et auferant diversitatem gratiarum, quam Apostolus docet"", Pelagius respondit: „„Dictum est a nobis, sed maligne et imperite reprehenderunt. Non enim auferimus gratiarum diversitatem, sed dicimus donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias, sicut Paulo apostolo donavit"". Ad hoc Synodus dixit: „„Consequenter et ecclesiastico sensu et ipse sensisti de dono gratiarum, quæ in sancto Apostolo continentur"" (c. 14 n. 32 p. 339).

12) „In sexto capitulo Cœlestii libri positum objectum est, „„Filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti"". Unde secundum ipsum dictum est, neque apostolum Paulum esse filium Dei, qui dixit: Non quod jam &c. (Phil. 3, 12). In septimo capitulo, „„oblivionem et ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt"" —. In decimo capitulo, non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere"". In duodecimo capitulo, „„victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio, sed ex libero arbitrio"", quod inferre dictus est his verbis: „„Nostra est victoria,

quoniam propria voluntate arma suscepimus; sicut e contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus"". Et de apostolo Petro posuit testimonium, „„divinæ nos esse consortes naturæ"" (2 Petr. 1, 4). Et syllogismum facere dicitur: „„Quoniam, si anima non potest esse sine peccato, ergo et Deus subjacet peccato, cujus pars, hoc est anima, peccato obnoxia est"". In tertio decimo capitulo dicit: „„Quoniam poenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia"". His recitatis Synodus dixit: „„Quid ad hæc, quæ lecta sunt, capitula dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus et sancta Dei catholica ecclesia"" &c. (ib. c. 18 s. n. 42 s. p. 346).

Ich gebe nun die syrische Version des Bekenntnisses des Johannes, sowie eine Uebersetzung derselben.

[illegible]

[illegible]

Auseinandersetzung (Darlegung) des Glaubens des Johannes, Erzbischofs von Jerusalem.

Wir glauben, dass die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist, Eine ist an Gottheit oder an Wesen, denn wir sehen, dass ein Jeder von ihnen ganz Dasselbe hat; und wir bekennen drei Hypostasen oder Idioteten [11]), *die an Gottheit und an Ewigkeit und an Herrlichkeit und an Kraft und an Unveränderlichkeit Gleichheit besitzen; und wer nicht so denkt, den verdammen wir* [12]).

11) Ἰδιοτητας. „Την γαρ ὑποστασιν και το προσωπον και την ἰδιοτητα ταὐτον σημαινειν φαμεν, τοις των ἁγιων πατερων ὁροις ἀκολουθουντες“ (Theodoret, Eranistes Dial. I Immutabilis, Opp. T. IV p. 8 ed Schulze et Nösselt).

Auch hinsichtlich der Menschwerdung des Herrn Jesu Christi, Gottes, oder seiner Fleischwerdung bekennen wir, dass Gott das ewige Wort, der eingeborne Sohn Gottes, wegen der Erlösung des Menschengeschlechts von Maria der heiligen Jungfrau und vom heiligen Geiste, da er geboren ward von einem Weibe, wie der Apostel sagt (Gal. 4, 4), *und da er Fleisch annahm von ihr von der Natur unseres Fleisches* [13]*, in Wahrheit und nicht scheinbar, durch dasselbe in Wahrheit Leiden trug an unserer Statt* [14]*, gleich wie wir, und nicht scheinbar, da er müde ward vom Reisen* [15]*, und, gleich wie auch wir, schlief* [16]*, und, gleich wie auch wir, als er von Pilatus mit Geisseln geschlagen wurde, die Schmerzen der Schläge fühlte* [17]*, und, als er ins Angesicht geschlagen ward, innerliche Schmerzen empfand* (eig. *auf sich nahm)* [18]*, und, als Nägel in seine Füsse und Hände eingeschlagen wurden* [19]*, die Leiden der Schmerzen fühlte; wie Jesaias von ihm sagt: „Er trug unsere Sünden und litt an unserer Statt, und wir glaubten, dass er sei in Schmerzen und in Schlägen und*

12) Griechisch etwa: *Την ἁγιαν τριαδα, πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα, μιαν εἶναι κατα την ϑεοτητα ἤγε κατα την οὐσιαν πιστευομεν· το αὐτο γαρ ἐνι ἑκαστῳ αὐτων εἶναι ὁρωμεν. Και ὁμολογουμεν τρεις ὑποστασεις ἤγε ἰδιοτητας κατα ϑεοτητα και κατα ἀϊδιοτητα και κατα δοξαν και κατα κρατος και κατα ἀτρεπτοτητα ἰσοτητα κεκτημενας· και τον μη δοκουντα οὕτως ἀναϑεματιζομεν.*

13) Eigentlich: *„ein Sohn unserer Natur“*; Griech. *ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων.* In dem Nestorianum wird das *ὁμοουσιον τῳ πατρι* des Nicänums durch *„ein Sohn der Natur seines Vaters“* ausgedrückt (s. ob. S. 116 f.).

14) Griechisch etwa: *Και περι της ἐνανϑρωπησεως του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου ἤγε της σαρκωσεως αὐτου ὁμολογουμεν, ὅτι ὁ ϑεος λογος ἀϊδιος, ὁ μονογενης υἱος του ϑεου, δια την σωτηριαν του γενους των ἀνϑρωπων ἐκ Μαριας της ἁγιας παρϑενου και του ἁγιου πνευματος, γεννηϑεις ἐκ γυναικος, ὡς φησιν ὁ Ἀποστολος, και σαρκα ἀναλαβων ἐξ αὐτης, ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων, τῃ ἀληϑειᾳ καὶ οὐ δοκησει, ἀληϑως τουτῳ τα ὑπερ ἡμων παϑη ἐβαστασε* (*ἤνεγκε, ὑπεμεινεν*).

15) Joh. 4, 6: *ὁ οὐν Ἰησους κεκοπιακως ἐκ της ὁδοιποριας.*

16) Matth. 8, 24: *αὐτος δε ἐκαϑευδεν*; vgl. Marc. 4, 38.

17) Matth. 27, 26: *τον δε Ἰησουν φραγελλωσας παρεδωκεν*; vgl. Marc. 15, 15.

18) Geht wohl auf Matth. 26, 67. Marc. 14, 65. Joh. 18, 22. 19, 3 zurück.

19) Vgl. Joh. 20, 25.

in Schwachheit; Er aber ward wegen unserer Sünden geschlagen und litt wegen unserer Gottlosigkeit" (Jes. 53, 4. 5. LXX) *und wiederum: „ein Menschensohn, der in Schlägen ist und Krankheit zu tragen weiss*" (ebdas. V. 3). *Wir stimmen aber auch Paulus bei*[20]*, der dies von ihm sagt: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde*" (Hebr. 4, 15).

Wir bekennen aber, dass er auch eine vernünftige Seele hatte, die in den Leiden, in den Leiden für uns, unseren Seelen glich, und die in Wahrheit die Leiden unserer Seelen trug, das ist aber Betrübniss und Bestürzung und Angst, denn diese Dinge lehrt das Evangelium von ihm, das von ihm erwähnt, dass er gesagt[21]*): „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod*" (Matth. 26, 38. Marc. 14, 34) *und: „Jetzt ist meine Seele bestürzt*" (Joh. 12. 27); *und wiederum ist von ihm im Evangelium Marci geschrieben: „Und er fing an in Schrecken zu gerathen und sich zu ängstigen*" (Marc. 14, 33). *Und gleich wie wir bekennen, dass die Schmerzen seines Fleisches in Wahrheit waren und nicht scheinbar; so glauben wir auch, dass die seiner Seele in Wahrheit und nicht scheinbar waren*[22]).

Diejenigen aber, welche von ihm sagen, dass er, als er mit Geisseln geschlagen ward, keinen Schmerz hatte, und dass er, da er gekreuzigt ward, nicht litt, als Nägel in ihn eingeschlagen wurden, verdammen wir als Ketzer[23]).

20) Griechisch: *Πειθομεθα δε και τῳ Παυλῳ λεγοντι.*

21) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὁτι και ψυχη λογικη ἠν αὐτῳ ἐν τοις πα:εσιν ὁμοιαν ταις ψυχαις ἡμων, ἐν τοις ὑπερ ἡμων παθεσι, και ἀληθως ὑπομεινουσαν τα των ψυχων ἡμων παθη, τουτεστι λυπην και ταραχην και ἀδημονιαν· ταυτα γαρ περι αὐτου το εὐαγγελιον διδασκει, μνημονευον περι αὐτου, ὁτι ἐλεγεν.*

22) Griechisch etwa: *Και ὡσπερ ὁμολογουμεν, ὁτι τα παθη της σαρκος αὐτου ἐν ἀληθειᾳ γεγονεν και οὐκ ἐν φαντασιᾳ, οὑτως και τα της ψυχης ἐν ἀληθειᾳ και οὐκ ἐν φαντασιᾳ γεγονεναι πιστευομεν.*

23) Griechisch etwa: *Τους δε λεγοντας περι αὐτου, ὁτι, πληγεις τῳ φραγελλιῳ, οὐκ ὠδυνηθη και, σταυρωθεις, οὐκ ᾐσθετο, ὁτε οἱ ἡλοι ἐτυπησαν εἰς αὐτον (?), ὡς αἱρετικους ἀναθεματιζομεν.*

Wir bekennen aber, dass er wahrhaftig starb für unsere Sünden, und dass sein Körper begraben wurde, als er ohne Seele war, und dass er am dritten Tage wahrhaftig aus dem Grabe auferstand, und dass er nach der Auferstehung wahrhaftig und nicht scheinbar mit den Aposteln ass und trank, und dass er gen Himmel aufgehoben ward, und dass er am Ende der Welt wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und dass er das ganze Geschlecht der Menschen aus dem Grabe auferwecken wird[24]) *als solche, die dieselbe Natur der Körper besitzen* (die sie in diesem Leben besessen), *die* (Körper), *welche, als sie in ihnen starben, begraben wurden, offenbar jedoch ohne Corruptibilität; gleich wie auch er denselben Körper besass, als er aus dem Grabe auferstand* (den er in den Tagen seines Fleisches hatte), *den* (Körper), *der, als er in ihm starb, begraben wurde*[25]).

Wir bekennen aber, dass er auch, als er die menschliche Natur erschuf, als eine, die aus einer immateriellen Seele und einem irdischen Leibe zusammengesetzt ist, dieselbe als sündlos erschuf — nur war sie nicht unveränderlich —, gleichwie Adam im Paradiese war, ehe er das göttliche Gebot übertrat, was auch Salomo im Koheleth sagt: „Gott hat den Menschen gerade gemacht“ (Koh. 7, 29); *nur dass er denselben, als er ihn mit freiem Willen erschuf, als Einen erschuf, der die Kraft hat die Tugend auszuüben durch Anstrengung und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade*[26]). *Er war aber nicht ein Solcher, der die Sünde nicht auf-*

[24]) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὁτι ἀληθως ἀπεθανεν ὑπερ των ἀμαρτιων ἡμων, και ὁτι ἐταφη το σωμα αὐτου, ἀψυχον ὀν, και ὁτι ἀνεστη τη τριτη ἡμερᾳ ἐκ του ταφου ἀληθως, και ὁτι μετα της ἀναστασεως αὐτου συνεφαγε και συνεπιε τοις Ἀποστολοις ἀληθως και οὐ δοκησει, και ὁτι ἀνεληφθη εἰς οὐρανον, και ὁτι ἐλευσεται ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος κριναι ζωντας και νεκρους, και ὁτι ἀναστησει το παν γενος των ἀνθρωπων ἐκ του ταφου.*

[25]) Griechisch vielleicht: *την αὐτην φυσιν των σωματων κτησομενους, ταυτα, ἁ, ἀποθανοντων αὐτων ἐν αὐτοις, ἐταφη, δηλονοτι δε ἀφθαρτα, ὡς και αὐτος τ› αὐτο σωμα ἐκτησατο, τουτο, ὁ, ἀποθανοντος αὐτου ἐν αὐτῳ, ἐταφη.*

[26]) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὁτι και, κτισας την φυσιν την ἀνθρωπινην ἐκ ψυχης ἀϋλου και σωματος χοϊκου συγκειμενη›, αναμαρτητον*

nimmt, nicht indem ihn die Natur zwingt, sondern indem der Wille nachlässig ist. Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden wird, weil die Natur nicht unveränderlich ist noch unafficirbar[27]*, wie oben gesagt worden, so ist darum doch die Sünde nicht der Natur, sondern dem Willen zuzuschreiben*[28]*. Denn es ist unmöglich für den Menschen dem Gedanken insbesondere das abzugewinnen, dass er von der Geburt bis zum Ende ohne Sünde sein sollte (?)*[29]*, indem er* (ja) *veränderlich ist; denn das bezeugt die göttliche Schrift allein unserem Herrn Jesus Christus, indem sie sagt: „Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden“* (1 Petr. 2, 22)[30]. *Aber das ist möglich, durch Sorgsamkeit und Fleiss und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade die Tugend auszuüben*[31].

Wer nun mit diesen Lehren, die oben angeführt (geschrieben) sind, übereinstimmt, der ist ein Genosse unserer Gemeinschaft; wer aber nur gegen einen von den oben angeführten Punkten ein Wort einwendet, der ist unserer Gemeinschaft fremd[32].

ἐκτισε αὐτην (πλην ὁτι οὐκ ἀτρεπτος ἡν), ὡς Ἀδαμ ἡν ἐν τῳ παραδεισῳ, πριν παρεβη την θειαν ἐντολην, ὁ και Σολομων εἰρηκε ἐν τῳ Ἐκκλησιαστῃ· ὁτι ἐποιησε ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν. Ἀλλα, κτισας αὐτον αὐτεξουσιον, ἐξουσιαν (ἰσχυν) ἐχοντα ἐκτισε αὐτον την ἀρετην ἐπιτελειν σπουδῃ και κοπῳ βοηθειᾳ του θεου και τῃ χαριτι

27) *Ἀπαθης.* Vgl. die Worte Theodorets *τῃ δε ἀφθαρσιᾳ παντως ἀν και ἡ ἀπαθεια συνην· ἀπαθειας δε πολιτευομενης, χωραν οὐκ ἐσχεν ἡ ἁμαρτια* zu Ps. 51, 7, Opp. T. I p. 937 ed. Schulze et Nösselt.

28) Griechisch etwa: *Οὐκ ἠν δε μη ὑποδεχομενος την ἁμαρτιαν, οὐ της φυσεως ἀναγκαζουσης αὐτον, ἀλλα της προαιρεσεως ἀμελουσης* (?). *Εἰ δε οὐχ εὑρισκεται ἀνθρωπος, ὁς οὐχ ἁμαρτησεται* (1 Kgb 8, 46), *ὁτι ἡ φυσις οὐκ ἀτρεπτος ἐστιν οὐδε ἀπαθης, ὡς ἐμπροσθεν εἰρηται, οὐ τῃ φυσει προσγραπτεον ἐστι (προσγραφειν δει) την ἁμαρτιαν, ἀλλα τῃ προαιρεσει.*

29) Ich vermag den Worten ܢܨܚܐ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ keinen ganz klaren und sicheren Sinn abzugewinnen. Vielleicht dass zwischen ihnen und den auf sie folgenden Etwas ausgefallen ist oder in ihnen ein Textfehler steckt.

30) *Τουτο γαρ ἡ θεια γραφη μονῳ τῳ κυριῳ ἡμων μαρτυρει, λεγουσα κ. τ. λ.*

31) *Δυνατον δε ἐστι την ἀρετην ἐπιτελειν σπουδῃ και φροντιδι και κοπῳ βοηθειᾳ του θεου και τῃ χαριτι.*

32) *Ὁστις οὐν συμφωνει ταις ἐμπροσθεν γεγραμμεναις διδαχαις κοινωνος*

Was den Inhalt und Gang des vorstehenden Bekenntnisses anbetrifft, so spricht sich Johannes zuerst ganz kurz und wie einleitend über die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiligen Geist aus. Die heilige Trias sei eine in Beziehung auf Gottheit oder Wesen, indem an jeder der drei Personen Dasselbe wahrzunehmen sei. Die drei Personen oder Eigenthümlichkeiten seien in jeder Beziehung einander gleich. Wer anders denke, den belegt er mit dem Anathem. — Dieser Theil des Bekenntnisses behandelt dasselbe, was im Taufbekenntnisse in den drei ersten Gliedern der drei Artikel ausgesprochen wird, accentuirt die Wesensgleichheit an den drei persönlich und durch Eigenthümlichkeit unterschiedenen Hypostasen und hat also insbesondere den Arianismus, Ennomianismus, Semiarianismus und Pneumatomachismus oder Macedonianismus zu seiner Antithese.

Von der heiligen Dreieinigkeit geht der jerusalemische Bischof dann zu der Mensch- oder Fleischwerdung des Sohnes (des Herrn Jesu Christi, Gottes, Gottes des ewigen Wortes, des eingebornen Sohnes Gottes) über. — Was er über diesen Gegenstand, in den er näher eingeht, aussagt und ausführt, zerfällt in zwei Theile, deren ersterer sich mit dem Körper oder dem Fleische Christi beschäftigt, während der andere von der Seele desselben handelt. — In jenem wird ausgeführt, dass Christus, indem er wegen des Heiles des Menschengeschlechts von dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria, einem Weibe, geboren ward, und von ihr in Wahrheit und nicht scheinbar mit unserem Fleische wesensgleiches Fleisch annahm, wahrhaft und nicht bloss scheinbar unsere Leiden getragen habe. Er sei vom Reisen ermüdet worden und habe, wie wir, geschlafen und, gegeisselt von Pilatus, geschlagen und ans Kreuz genagelt, Schmerzen empfunden, was auch die Schrift bezeuge. — In dem zweiten Theile wird ausgesprochen, dass Christus auch eine vernünftige, unseren Seelen gleichende Seele gehabt und darum auch die Leiden der menschlichen Seele (Betrübniss u. s. w.) wahrhaft und nicht bloss scheinbar gelitten habe, was die Schrift gleichfalls bezeuge. — An beide Theile schliesst sich dann noch ein

ἐστιν ἡμων, ὁστις δε ἀντιλεγει και ἑνι των ἐμπροσθεν γεγραμμενων ἀλλοτριος ἐστι της κοινωνιας ἡμων.

Anathematismus, gegen die gerichtet, welche behaupten, Christus habe die Schmerzen der Leiden nicht gefühlt. — Was Johannes in dieser Partie seines Bekenntnisses, die dem zweiten Gliede und einem Theile des dritten Gliedes des zweiten Artikels des Taufbekenntnisses entspricht, accentuirt, ist, dass Christus eine wahre menschliche Natur, einen wahren menschlichen Leib oder wahres menschliches Fleisch und eine wahre menschliche Seele besessen und darum Beides, wahrhafte körperliche Leiden oder wahrhafte Leiden am Fleisch und wahrhafte Seelenleiden für uns gelitten; oder kürzer, er accentuirt die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nach Leib und Seele und die Wahrheit seiner Leiden für uns. Dabei tritt die Wahrheit der Leiden etwas stärker hervor als die Wahrheit der menschlichen Natur. Diese wird mehr nur als Voraussetzung und Grundlage für jene geltend gemacht. — Die Irrlehren, die er in derselben vor Augen hat, sind der gnostisch-manichäische Doketismus und zum Theil (in dem zweiten Theile, insbesondere in dessen Anfangsworten) der Apollinarismus.

Auf diese Partie folgt eine dritte, in der Johannes den Rest des dritten Gliedes des zweiten Artikels (Christi Tod und Begräbniss) und die übrigen Glieder dieses Artikels (mit Ausnahme des vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters) kurz berührt, indem er bei dem Tode, dem Begräbniss und der Auferstehung Christi ihre Wahrheit in verschiedener Weise hervorhebt (er starb wahrhaft, sein entseelter Leichnam ward begraben, er stand wahrhaft auf aus dem Grabe und ass und trank wahrhaft mit seinen Jüngern nach der Auferstehung), um dann noch in einigen Worten von der Todtenauferstehung und der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zu reden, wodurch auch das vorletzte Glied des dritten Artikels berührt wird. — Die Todtenauferstehung, die in dieser Partie vor dem Uebrigen hervortritt, schliesst er an die Wiederkunft Christi zum Gericht an, und führt er (nach Joh. 5, 21 ff.) auf Christum selber zurück, und von dem Auferstehungsleibe spricht er mit Nachdruck aus, dass wir in denselben Leibern auferstehen sollen, die begraben wurden, als wir in ihnen gestorben waren, wie auch Christus in demselben Leibe auferstand, der begraben ward, als er in ihm gestorben war, oder, mit einem Worte, er accentuirt die Identität des Auferstehungsleibes mit dem begra-

benen Leibe und somit dessen wirkliche Leiblichkeit. — Wie die Hervorhebung der Wahrheit des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung noch gegen den gnostisch-manichäischen Irrthum gerichtet ist, so ist die Hervorhebung der Identität des Leibes, in dem wir auferstehen sollen, und Christus auferstand, mit dem, in dem wir sterben und begraben werden, und Christus starb und begraben ward, augenscheinlich gegen den Origenismus gerichtet, oder soll sie vielmehr die Beschuldigung oder den Verdacht des Origenismus von Johannes abwehren. — Hier finden wir übrigens kein besonderes Anathema.

Das Bekenntniss schliesst mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie. — In dieser spricht Johannes aus, dass Gott den aus einer immateriellen Seele und einem irdischen Leibe bestehenden Menschen zwar sündlos geschaffen — wie Adam im Paradiese gewesen, ehe er das göttliche Gebot übertreten, und was auch Salomo im Koheleth sage —, aber nicht unveränderlich (so dass er nicht fallen konnte). Jedoch habe er bei der Schöpfung freien Willen bekommen, so dass er Kraft habe mit Gottes Beistand und mittelst der Gnade durch Anstrengung und Mühe die Tugend auszuüben. Er war aber (nach seiner Schöpfung) nicht unempfänglich für die Sünde, zu der ihn doch nicht die Natur zwinge, sondern die durch Nachlässigkeit des Willens entstehe. Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden werde, weil die Natur nicht unveränderlich und unafficirbar sei, so müsse man darum doch nicht etwa die Sünde der Natur zuschreiben, sondern dem Willen, denn es sei (eben wegen der Veränderlichkeit und Afficirbarkeit der menschlichen Natur) undenkbar, dass er, insbesondere das ganze Leben hindurch, ohne Sünde sein sollte (?); sündlos sei nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift allein der Herr Christus gewesen.

Diese vierte Partie, deren Inhalt ausserhalb des Taufsymbolums liegt, hat auf dem Gebiete der uns erhaltenen orientalischen Synodal- und Privatsymbole und Relationen der „regula fidei“ nicht ihres Gleichen, indem mit ihr nur etwa einige Aeusserungen in der Relation der Glaubensregel in Origenes's Schrift „De principiis“ Lib. I Præf. c. 5 und in Cyrillus von Jerusalems, des Vorgängers des Johannes, vierter Katechese, der Katechese „De decem dogmatibus“, die als eine

Explication der Glaubensregel zu betrachten ist, verglichen werden kann, ich meine die Aeusserungen: „Est et illud definitum in ecclesiastica prædicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esseque quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus contrariasque virtntes, ex eo, quod illi peccatis eum onerare contendant, nos vero, si recte consulteque vivamus, ab hnjusmodi onere nos exuere conamur. Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse snbjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamnr. Si enim nostri arbitrii snmus, impugnare nos fortasse possunt aliqnæ virtntes ad peccatum et aliæ jnvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; qnod fieri arbitrantur hi, qui stellarnm cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quæ extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quæ in nostra sunt posita potestate" (Orig.) und *Διπλους ἀνθρωπος καθεστηκας, ἐκ ψυχης δε και σωματος συγκειμενος —. Και γινωσκε, ὁτι ψυχην ἐχεις αὐτεξουσιον — ἐξουσιαν ἐχον ποιειν, ἁ βουλεται. Οὐ γαρ κατα γενεσιν ἁμαρτανεις, οὐτε κατα τυχην πορνευεις, οὐτε, καθως ληρουσι τινες, αἱ των ἀστρων πλοκαι ταις ἀσελγειαις σε προσεχειν ἀναγκαζουσι —. Μανθανε δε και τουτο, ὁτι, πριν παραγενηται εἰς τονδε τον κοσμον ἡ ψυχη οὐδεν ἡμαρτεν· ἀλλ᾽ ἐλθοντες ἀναμαρτητοι, νυν ἐκ προαιρεσεως ἁμαρτανομεν. Μη μοι κακως τινος ἀκουσῃς ἐξηγουμενου το· Εἰ δε ὁ οὐ θελω, τουτο ποιω* (Rom. 7, 16)· *ἀλλα μεμνησο του λεγοντος. Ἐαν θελητε κ. τ. λ.* (Jes. 1, 19. 20). — *Αὐτεξουσιος ἐστιν ἡ ψυχη· — ὁ διαβολος — το — ἀναγκασαι παρα προαιρεσιν οὐκ ἐχει την ἐξουσιαν. — Εἰ γαρ κατ᾽ ἀναγκην ἐπορνευες — εἰ κατα φυσιν, ἀλλ᾽ οὐ κατα προαιρεσιν ἐδικαιοπραγες κ. τ. λ.* (Cyrills Katech. IV, Abschnitt „De anima" c. 18—21)[33]). Vgl. auch noch die Worte *Ψυχην ἀσωματον ἐν*

[33]) Aehnliche Aussprüche finden sich auch hin und wieder in anderen Katechesen Cyrills (*κακον αὐτεξουσιον, βλαστημα προαιρεσεως· και ὁτι γε αὐτο προαιρετως ἁμαρτανομεν, λεγει που σαφως ὁ προφητης· Ἐγω δε ἐφυτευσα κ. τ. λ.* [Jer. 2, 21]· *ἡ φυτεια καλη, ὁ καρπος κακος· ἐκ προαιρεσεως το κακον —. Ἐποιησεν*

ἡμιν και ἀθανατον ὁμολογουμεν, οὐ φθαρτην, ὡς τα σωματα, ἀλλα ἀθανατον ὡς λογικην και αὐτεξουσιον in der Ἐξηγησις ἀποστολικου κηρυγματος in Constitt. apost. VI, 14. Dagegen enden drei occidentalische Bekenntnisse, nämlich das an Innocentius I gerichtete, dem Zosimus 417 übergebene des Pelagius (Aug. Opp. T. X P. 2 p. 1716—18 ed. Migne u. a. and. OO.), das ebenfalls dem Zosimus 417 übergebene des Cälestius (a. a. O. p. 1718 s. u. a. and. OO.) und ein von seinem ersten Herausgeber, Garnier, dem Julianus von Eclanum zugeschriebenes pelagianisches (Mar. Mercatoris Opp. p. 509—14 ed. Migne u. a. and. OO.) in ganz ähnlicher Weise mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie [34]), in die jedoch Pelagius anch Anderes einmischt.

γαρ ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν, κατα τον Ἐκκλησιαστην κ.τ.λ. το κτισθεν ἐξ οἰκειας προαιρεσεως εἰς πονηριαν ἐτραπη [Kat. II „De pœnitentia" c. 1], — ὁπου βλεπει — ὁ θεος — την ἀγαθην συνειδησιν, ἐκει την σωτηριωδη διδουσι σφραγιδα [Kat. I, c. 3], — περιερχεται γαρ, ζητων τους ἀξιους, και ζητων τινι χαρισηται τας δωρεας — εἰ γαρ τις ἀβλεπτων μη καταξιουται της χαριτος, μη μεμφεσθω τῳ πνευματι, ἀλλα τῃ ἑαυτου ἀπιστιᾳ [Kat. XVI c. 19 und 22], sowie bei den übrigen griechischen Vätern (s. Hagenbach, Dogmengesch. S. 242 f. und Kurz, Kirchengesch. I, 2 S. 194 ff.).

34) „Unam esse vitam sanctorum omnium, sed præmia pro labore diversa: e contrario pro modo delictorum peccatorum quoque esse supplicia. Baptisma unum tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in majoribus asserimus, esse celebrandum. Hominem, si post baptismum lapsus fuerit, per pœnitentiam credimus posse salvari. — Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ. Eorum quoque condemnamus errorem, qui eas ante peccasse vel in cœlis conversatas fuisse dicunt, quam in corpora mitterentur. Exsecramur etiam eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo præceptum esse, et mandata Dei non a singulis, sed omnibus in commune posse servari. — Joviniani quoque damnamus hæresin, qui dicit, nullam in futuro meritorum esse distantiam nosque eas ibi habituros esse virtutes, quas hic habere neglexerimus. Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos semper Dei indigere auxilio, et tam illos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos, qui cum Joviniano asserunt, hominem non posse peccare; uterque enim tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus, hominem et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii" (Pelag.). „Infantes autem debere baptisari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiæ et

Noch ist zu bemerken, dass die dritte Partie sich enger an die zweite anschliesst als diese an die erste und als insbesondere die vierte an die dritte. Das ganze Bekenntniss zerfällt zunächst in zwei Theile, einen der Hauptsache nach trinitarisch-enanthropesiologischen, der dem Taufbekenntniss, dessen zwei ersten Artikeln, sammt dem Gliede von der Auferstehung im dritten entspricht, und einen anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen, der einen ausserhalb des Taufbekenntnisses liegenden Gegenstand behandelt. Der letzere giebt als so gut wie einzig in seiner Art auf dem Gebiete der orientalischen Symbole dem Bekenntniss seine eigenthümliche Physiognomie und bildet deshalb und, weil es an letzter Stelle stehet, augenscheinlich den Ziel- und Schwerpunkt desselben,

secundum evangelii sententiam, confitemur, quia Dominus statuit, regnum cœlorum non nisi baptizatis posse conferri: quod quia vires naturæ non habent, conferri necesse est per gratiæ libertatem. In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur: qued longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturæ delictum, sed voluntatis esse demenstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc præmunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, ad creatoris injuriam, malum, anteqnam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam" (Cœlest.). „Unam vitam sanctorum omnium fore, sed præmia pro labore diversa et e contrario, pro modo delictorum, peccantium quoque esse supplicia. Baptisma secundum exemplum ecclesiæ et præceptum Dei unum fatemur, quod omnibus simul ætatibus veraciter et tradimus et tenemus, et veniam peccatorum ac regnum cœlorum dicimus invenire neminem posse, nisi qui baptismum fuerit consequutus. Eum, qui post baptismum peccaverit, per pœnitentiam credimus posse salvari" (das von Garnier dem Julian von Eclanum zugeschriebene pelagianische Bekenntniss). — In diesem Bekenntniss und dem des Pelagius geht der Schlusspartie ganz ebenso, wie in dem Bekenntniss des Johannes, eine Stelle voran, in der die Identität des Auferstehungsleibes mit dem begrabenen bekannt wird („Resurrectionem etiam carnis confitemur et credimus, ut dicamus, nos in eadem, in qua nunc sumus, veritate membrorum esse reparandos, qualesque semel post resurrectionem fuerimus effecti, in perpetuum permansuros", — „Cujus virtute et exemplo omnem humanam carnem in eadem membrorum veritate, qua a Deo facta est, credimus suscitandam, ut et peccata ree poenas et justi gloriam consequantur"), wie denn die beiden genannten Bekenntnisse überhaupt in ihrem Gange im Ganzen mit dem des jerusalemischen Bischofs übereinstimmen, so dass also dieses mit ihnen in eine Classe gehört. — Vgl. übrigens mit seiner Schlusspartie auch noch die Bestimmungen des Concils zu Arelate im Jahre 472, und die Capitula des „Concilii Arausicani II" im Jahre 529.

den Punkt auf den alles Vorangehende, so zu sagen, lossteuert und dem es nur mehr dient und untergeordnet ist. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den drei angeführten pelagianischen Bekenntnissen.

Das ganze Bekenntniss schliesst, so zu sagen, mit einem Generalanathematismus oder vielmehr einer Generalexcommunication der in irgend einem von den angeführten Punkten anders Glaubenden und Lehrenden, wodurch auch die dritte (zum Theil antiorigenistische) und die vierte Partie einen Anathematismus erhalten.

Die Ueberschrift des Bekenntnisses giebt einen Johannes, Erzbischof von Jerusalem, als dessen Verfasser an, mit diesem Johannes, wie schon daraus erhellt, dass Bekenntniss und Ueberschrift in einer der zweiten Hälften des fünften Jahrhunderts angehörigen Schrift angetroffen werden, den aus den origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten bekannten jerusalemischen Bischof dieses Namens meinend [35]).

Die Richtigkeit ihrer Angabe oder die Abfassung des Bekenntnisses von Seiten des bekannten Johannes von Jerusalem kann nicht dem geringsten Zweifel unterworfen sein.

Für dieselbe spricht zuvörderst als äusserer Grund, dass die Schrift in der das Bekenntniss dem Johannes von Jerusalem zugeschrieben wird, in die zweite Hälfte desselben Jahrhunderts fällt, in dessen Anfang Johannes gelebt hat [36]), und von einem Manne herrührt,

[35]) Er wird gewöhnlich als Johannes der Erste von Jerusalem bezeichnet. Lequien, Oriens Christianus T. III p. 161, nennt ihn indessen Johannes II, weil der siebente Bischof von Jerusalem aus der Beschneidung Johannes geheissen. Der zweite oder dritte jerusalemische Johannes lebte im Anfang des sechsten Jahrhunderts (s. Lequien, a. a. O. p. 185 ss.). Die Ueberschrift bezeichnet den Johannes als Erzbischof (*Haupt der Bischöfe*), indem die jerusalemischen Bischöfe zur Zeit des Timotheus Aelurus schon die Patriarchalwürde (diese ist mit dem Titel Erzbischof gemeint; vgl. den Titel über das athanasianische Bekenntniss ob. S. 157) erlangt hatten. Eigentlich war Johannes nur Bischof gewesen und hatte unter dem cäsareensischen Metropoliten gestanden. S. Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. und Statistik B. I S. 203—8.

[36]) Da Johannes, wie wir weiter unten sehen werden, das Bekenntniss erst in Jahre 415 oder im Anfange des Jahres 416 verfasst haben kann, so ist das Buch des Timotheus Aelurus gegen das Concil zu Chalcedon möglicherweise schon 36—37 Jahre nach der Entstehung desselben geschrieben. Jedenfalls liegt zwischen beiden höch-

der in der Nähe Palästinas und Jerusalems lebte, zwischen dessen Diöces und der jerusalemisch-palästinensischen durch diese Nähe stets eine lebhafte Verbindung Statt fand, und der eine Stellung einnahm, die ihn in den Stand setzte wissen zu können, dass das von ihm mitgetheilte Bekenntniss dem Johannes von Jerusalem angehöre [37].

stens ein Zeitraum von 62 Jahren, indem Timotheus Aelurus nach Euagr. hist. eccles. III, 11, und Liberat. „Breviarium caussæ Nestoriann. et Eutychiann." im Jahre 477 (als ein sehr alter Mann) gestorben ist. Doch ist er nach Gennadius's „De scriptoribus ecclesiasticis" c. 72 allerdings höchst unwahrscheinlicher Nachricht („Vivere adhuc in exilio jam hæresiarcha dicitur et habetur") noch um 495 (um welche Zeit Gennadius schrieb) am Leben gewesen, während die Kopten 479 als sein Todesjahr annehmen (Lequien a. a. O. p. 416). Leontius von Byzanz gedenkt seines Buches gegen das chalcedonensische Concil mit dem Worten: Τιμοθεου γραψαντος κατα της συνοδου και παραγαγοντος χρησιν ἀπο Ἐρεχθιου, Κυρος ὁ οἰκειος πρεσβυτερος ἐγραψε προς αὐτον, ὁτι ἠθελον σε διορθωσασθαι τουτο, ὁ γαρ Ἐρεχθιος οὐδεποτε ἠκουσθη εἰς πατερας („De sectis", Act. VIII c. 5 fin.). Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, dass Timotheus seine Schrift gegen das Concil zu Chalcedon innerhalb der Jahre geschrieben hat, in denen er zum ersten Male Patriarch von Alexandrien war, d. h. zwischen 456—60 (was auch an und für sich wahrscheinlich ist), also etwa vierzig Jahre nach der Abfassung des Bekenntnisses des Johannes. — Die Schrift des Timotheus gegen das Concil zu Chalcedon hat wohl auch Photius vor Augen, wenn er Cod. 225 sagt, die Schrift des Eulogius von Alexandrien, die er gelesen habe und besprechen wolle, sei eine Vertheidigung Leos des Grossen und gegen die Ankläger seines Tomus (des berühmten Briefes), Timotheus und Severus, gerichtet, και γαρ ἡ αἱρεσις ἑκατερον κατα της συνοδου και του Τομου μεγαλαυχει ἀγωνισασθαι (Phot. Bibl. p. 759 ed. Hœschel). Doch kann Photius auch den „libellus valde suasorius" des Timotheus an Kaiser Leo I meinen, dessen Gennadius a. a. O. gedenkt, und der nach seiner Angabe von ihm ins Lateinische übersetzt worden war. Ob nicht gar vielleicht beide Schriften eine und dieselbe sind? Darüber kann nur eine nähere Einsicht in die der Herausgabe würdige Handschrift des British Museum Aufschluss geben.

[37]) Was hat den Timotheus Aelurus bewogen sich auf das Bekenntniss des Johannes zu berufen und es mit in seine Schrift aufzunehmen? Da es nicht wie die Schrift des Athanasius περι της σαρκωσεως του Θεου λογου ein (scheinbares) Zeugniss für den Monophysitimus enthält (denn die Anfangsworte der zweiten Partie desselben über die Menschwerdung des Sohnes sind doch zu allgemein um ohne allzugrosse Einlegung als ein solches aufgefasst werden zu können), und da Leontius „de sectis" Act. V c. 1 ausdrücklich sagt, Timotheus habe beide, die chalcedonensische Synode und den Eutyches anathematisirt, den Letzteren, ἐπειδη μη

Zu diesem äusseren Grunde kommt aber **sodann** noch eine Reihe **innerer**, dem **Inhalte**, der **Beschaffenheit** und dem **Wortlaute** des Bekenntnisses entnommener.

Das Bekenntniss kann wegen seiner trinitarischen Partie nicht wohl vor dem Episkopat des Johannes (386—417) verfasst sein, indem dieselbe durch ihre summarische Kürze die trinitarischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts als wesentlich schon beendigt voraussetzt; und Aehnliches gilt von den auf den Apollinarismus sich beziehenden Stellen. Andererseits erlaubt der Mangel jeder Beziehung auf die mit dem Jahre 428—30 beginnenden christologischen Streitigkeiten [38]) uns nicht, anzunehmen, dass es nach dieser Zeit verfasst worden. Wir werden also im Betreff seiner Abfassung auf die beiden letzten Jahrzehnte des vierten und die zwei bis drei ersten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts hingewiesen.

Man könnte einwenden, der Nachdruck, mit dem in der grossen enanthropesiologischen Partie des Bekenntnisses dem Doketismus widersprochen werde (er erhält selbst eine eigenen Anathematismus), führe auf ältere Zeiten. Allein zu des Johannes Zeit war der **gnostische Doketismus** noch nicht ausgestorben, stand der erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts aufgetretene und auch über Palästina und seine Nachbarländer, Syrien und Aegypten, verbreitete **doketische Manichäismus** noch in seiner Blüthe (man erinnere sich daran, wie scharf ihn Augustin in dieser Zeit bekämpft), und machten sich auch in dem erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstandenen **Apollinarismus und in mit ihm verwandten Erscheinungen doketische Elemente geltend** (s. z. B. den Brief des Athanasius an Epiktet von Corinth und das Panarion des Epi-

ἐλεγεν ὁμοουσιον ἡμιν το σωμα του Χριστου, so liegt es nahe anzunehmen, dass das Bekenntniss des Johannes seiner ausdrücklichen Erklärung, **das von Maria angenommene Fleisch des Herrn sei mit dem unsrigen von gleichem Wesen** (s. ob. S. 187), seine Aufnahme in die Schrift des Timotheus zu verdanken gehabt habe. Auch hier kann jedoch nur eine nähere Einsicht in das Manuskript des British Museum Gewissheit bringen.

[38]) Die Worte des Johannes *και σαρκα ἀναλαβων ἐξ αὐτης* (*της Μαριας*) und *ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων* sind nicht antieutychianisch, sondern widersprechen nur apollinaristischen und verwandten Ansichten von der Menschheit Christi (s. ob. S. 8 f.), die in dem Eutychianismus nur wieder auflebten.

phanius Häresie 77, und vgl. das ob. S. 8 f. Bemerkte), Grund genug zu starker antidoketischer Betonung der wahren Menschheit und des wahren menschlichen (körperlichen und seelischen) Leidens Christi in dieser Zeit. Uebrigens muss noch bemerkt werden, dass sich Johannes auch in seinem apologetischen Schreiben an Theophilus von Alexandrien gegen die Gnostiker, Manichäer und Apollinaristen und speciell gegen deren Doketismus ausgesprochen hat (s. Fragm. 22—24 ob. S. 170, sowie auch Fragm. 13 S. 168, und ferner das ob. S. 175 f. Bemerkte).

Entscheidend spricht für die Richtigkeit der Ueberschrift der Umstand, dass das Bekenntniss mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie schliesst, und dass diese Partie, wie schon oben gesagt, ihm seine eigenthümliche Physiognomie giebt und seinen Ziel- und Schwerpunkt bildet.

Die anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Streitfragen, die von 411 an bis 529 den Occident bewegten, traten nämlich nur einmal auf eine ganz kurze Zeit, einen Moment, an den Orient heran: damals, als Pelagius, von Afrika, wohin er sich mit Cälestins begeben hatte, nach Palästina übergesiedelt (411), hier nicht allein von dem Abendländer Hieronymus angegriffen ward (in der „Epistola ad Ctesiphontem“ und in den „Dialogorum adversus Pelagianos Libb. III“, beide 415 verfasst), sondern auch von dem spanischen Presbyter Orosius der Häresie angeklagt, vor einem Convent der jerusalemischen Priesterschaft, und von den beiden vertriebenen gallischen Bischöfen Heros von Arelate und Lazarus von Aquä ebenfalls ketzerischer Lehren angeklagt, vor einer zu Diospolis gehaltenen Synode der palästinensischen Bischöfe sich zu verantworten hatte (415). Nun war aber Johannes von Jerusalem zuvörderst Vorsitzender auf dem jerusalemischen Convent und, wenn auch nicht Präses der Diospolitanischen Synode (dies war Eulogius von Cäsarea als der palästinensische Metropolit), so doch das dem Range nach zweite Mitglied derselben, und, weil er schon vorher mit der Sache des Pelagius zuthun gehabt hatte, eigentlich die wichtigste Person auf ihr und wohl ihre Seele, wie denn er es ist, den Augustin um die Akten der Synode bittet (s. ob. S. 162 und S. 164), und war er ferner wegen seiner freundlichen Stellung zu Pelagius's Person gewissermaassen in dessen Sache implicirt und dem Verdachte ausgesetzt

seine Lehren zu theilen oder doch zu ihnen zu neigen[39]). Wie natürlich da, dass er sich dazu aufgefordert fühlte, seinen Glanben in anthropologisch-hamartologisch-soteriologischer Hinsicht in einem Bekenntniss auszusprechen! nnd wie völlig mit den historischen Verhältnissen übereinstimmend da, dass ein Bekenntniss, dessen Hanptpartie, die Partie, um derentwillen es offenbar aufgesetzt ist, anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Inhalt hat, gerade ihm zugeschrieben wird! das einzige orientalische Bekenntniss, das eine solche Partie enthält, gerade dem Orientalen, der mit den anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Kämpfen des Occidents noch am Meisten in Berührnng kam!

Dass sich Johannes nicht, wie man erwarten sollte, damit begnügt hat, seine anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Ansichten zn bekennen, sondern dem Bekenntniss derselben ein die Trinität, die Menschwerdung und die Anferstehung betreffendes Bekenntniss vorangeschickt hat, und zwar ein Bekenntniss über diese Gegenstände, das den grössten Theil seines Symbols einnimmt, dies darf uns nicht befremden. Es hat seinen Grund darin, dass man, wenn es galt, seinen Glauben hinsichtlich eines einzelnen Punktes zu bekennen, überhaupt nicht gern bei diesem einen Punkte stehen blieb, sondern lieber gleich, an der Hand des Taufsymbolums, seinen ganzen Glauben nnd vornehmlich seinen Glanben hinsichtlich derjenigen Lehrpunkte bekannte, welche die Zeit und insbesondere die nächste Umgebnng bewegten, ein Bekenntniss, das dann der Natur der Sache nach leicht einen grösseren Raum einnehmen konnte als das Bekenntniss des einzelnen Punktes, um dessentwillen man überhanpt sein Symbolnm anfsetzte. Besonders war dies dann der Fall, wenn der Punkt, dem das specielle Bekenntniss galt, ausserhalb

[39]) Einen solchen Verdacht deuten wohl die Stellen an: „Cui (dem Johannes) a nobis (Orosius und den andern auf dem Convent zu Jerusalem anwesenden Occidentalen) dictum est: „„Si Augustini personam amas, Augustini sententiam sequere““ (Orosius, a. a. O. c. 4); — „At ille (Johannes) — dicebat: „„Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula et Zachariam et Elisabeth pronunciatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus justificationibus Domini sine querela““; quod quidem ab Origene dictum ab eo proferri pluribus notum erat“ (ebds. c. 5); — „Joannes episcopus novissimam sententiam protulit — ut hæreticus Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, et ut nostri ab insultatione convicti Joannis confusique temperarent“ (ebds. c. 6).

des Taufsymbolnms oder des Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist lag. Einen Beweis für das Gesagte liefern die mit dem Bekenntniss des Johannes analogen drei pelagianischen Bekenntuisse, von denen oben die Rede gewesen ist; wobei allerdings bemerkt werden muss, dass deren Verfasser sich durch den ihren anthropologisch-soteriologischen Sätzen vorangeschickten Theil ihrer Bekenntnisse als überhaupt gut orthodox documentiren wollten, was aber auch wohl von Johannes gilt, insbesondere da, wo er die Idenlität des Auferstehungsleibes mit dem geslorbenen und begrabenen Leibe betont, denn hier will er wahrscheinlich nebenbei auch andeuten, dass er die ihm schuldgegebene Irrlehre des Origenes betreffend den Auferstehungsleib nicht hege. — Uebrigens hat der jerusalemische Bischof auch in seinem apologetischen Schreiben an Theophilus sich nicht damit begnügt ein Bekenntniss in Beziehung auf die Punkte auszusprechen, in denen Origenes, dessen Irrthümer er zu theilen angeklagt war, von der Kirchenlehre abwich, sondern auch über andere Punkte sich ausgesprochen, oder, zum Erweise, dass er überhaupt gut katholisch lehre, sein Glaubensbekenntniss im Allgemeinen abgelegt (s. ob. Fragm. 21—28 S. 169—72, sowie das S. 174—77 Bemerkte). Indem er sich dabei nicht auf alle (8) von Epiphanius in seinem Briefe an ihn aufgeführte Irrlehren des Origenes einliess und diejenigen, auf die er einging, theils nicht direkt und speciell, theils nicht bestimmt und klar genug, theils endlich nicht mit der gehörigen Schärfe und Energie verwarf, konnte ihm Hieronymus sogar den Vorwurf machen, er spreche sich gegen Häresien aus, um die es sich gar nicht handle, und deren ihn Niemand beschuldigt habe, während er sich auf die ihm gemachte Beschuldigung origenistischer Irrlehren sehr ungenügend und unzutreffend und sehr lau und zweideutig verantworte [40]).

[40]) „Quid mihi longo sermone et laciniosis periodis, Arianum te non esse demonstras? Aut nega, hoc dixisse eum, qui arguitur (Origenes, dass der Sohn den Vater und der heilige Geist den Sohn nicht sehe), aut si locutus est talia, damna, quia dixerit". — „Tu mihi, ut crimen extenues, et, dissimulato nomine criminosi, quasi secura sint omnia, et nullis in blasphemiis arguatur, otiosam fidem artifici sermone contexis" (Contr. Joann. Hieros. c. 8). „Objicitur tibi, quod magister tuus, quem catholicum vocas, quem defendis obnixe, dixerit: „„Filius non videt Patrem, et Filium non videt Spiritus sanctus""; et tu mihi dicis: „„Invisibilis Pater, invisibilis

Endlich lässt sich dafür, dass Johannes von Jerusalem der Urheber des in Rede stehenden Bekenntnisses ist, und mithin für die Richtigkeit der Ueberschrift dieses Bekenntnisses auch noch die augenscheinliche und auffallende Verwandtschaft anführen, die zwischen dem Schluss der dritten Partie desselben oder der Stelle in ihm, die von dem Auferstehungsleibe spricht, und der von demselben Gegenstande handelnden Stelle in dem Briefe des jerusalemischen Bischofs an Theophilus Statt findet. Jene Stelle lautet nämlich: *„und dass er das ganze Geschlecht der Menschen aus dem Grabe auferwecken wird als solche die dieselbe Natur der Körper besitzen* (die sie in diesem Leben besessen), *die* (Körper) *welche, als sie ihnen starben, begraben wurden, offenbar jedoch ohne Corruptibilität, gleichwie auch er denselben Körper besass, als er aus dem Grabe auferstand* (den er in den Tagen seines Fleisches besessen), *den* (Körper) *welcher, als er in ihm starb, begraben ward"*; an der vom Auferstehungs-

Filius, invisibilis Spiritus sanctus"". — „Quæritur, an Patrem videat Filius, et tu dicis: „„Invisibilis Pater est"". Deliberatur, an Filium videat Spiritus sanctus, et tu respondes: „„Invisibilis est Filius"". Versatur in causa, an se invicem Trinitas videat —, et tu dicis: „„Invisibilis Trinitas est"". In laudes cæteras evagaris, peroras in his, quæ nullus inquirit. Auditerem aliorsum trahis, ut, quod quærimus, non loquaris. — Donamus tibi, ut non sis Arianus —. Concedimus, ut in expositione primi capituli adversum te nulla suspicio sit, ut totum pure, totum simpliciter sis locutus —. Num papa Epiphanius accusavit te, quod Arianus esses? Num Eunomii ἀθεον aut Aerii tibi impegit hæresim? Hoc per totam Epistolam quæritur, quod Origenis dogmatum sequeris errores —. Cur aliud interrogatus, respondes aliud —" (ib. c. 9). „Credis, quod cunctas visibiles et invisibiles creaturas unus Deus fecerit; hoc et Arius confiteretur, qui dicit, cuncta creata per Filium. Si de Mercionis arguereris hæresi, quæ alterum bonum, alterum justum Deum inferens, illum invisibilium, hunc visibilium asserit creatorem, recte mihi de ejusmodi satisfeceris quæstione. Credis, quod universitatis Trinitas sit creatrix. Istud Ariani et Hemiariani negant, Spiritum sanctum non conditorem, sed conditum blasphemantes. Sed te quis hoc tempore insimulat Arianum? Dicis animam hominum non partem Dei esse naturæ; quasi Manichäus nunc ab Epiphanio sis vocatus" (ib. c. 17). „De hoc taces, et, quid quæratur, scire dissimulans, in superfluis quæstionibus occuparis. Origenem relinquis intactum et contra Marcionem, Apollinarem, Eunomium, Manichäum, Arium cæterorumque hæreticorum ineptias debaccharis" (ib. c. 18).

leibe handelnden Stelle im Briefe an Theophilus heisst es: „*qui et, primogenitus ex mortuis, primitias massæ corporum nostrorum, quas in sepulchro positas suscitavit, pervexit ad cœlum, spem nobis resurrectionis in resurrectione proprii corporis tribuens, unde et omnes sic speramus resurgere, sicut ille resurrexit: non in aliis quibusdam peregrinis et in alienis corporibus, qui assumuntur in phantasmate, sed, sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro conditum resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nun circumdamur, et in quibus nunc sepelimur, eadem ratione et visione speramus resurgere. Quæ enim juxta Apostolum seminantur in corruptione, surgent in incorruptione*“ &c. (Fragm. 24 ob. S. 170 f.). Vgl. auch noch die Worte: *Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden wird, weil die Natur nicht unveränderlich ist, noch unafficirbar* u. s. w. *Denn es ist unmöglich für den Menschen dem Gedanken insbesondere das abzugewinnen, dass er von der Geburt bis zum Ende ohne Sünde sein sollte* (?), *indem er ja veränderlich ist; denn das bezeugt die göttliche Schrift allein von unserem Herrn Jesus Christus*“u. s. w. in der vierten Partie des Bekenntnisses mit der von Johannes mitgebilligten Erklärung des Pelagius auf der Synode zu Diospolis: „*Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit, diximus; hanc enim possibilitatem Deus ei dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis*“ (s. ob. S. 182), sowie auch mit den Worten: „*de quibus* (angelis) *credere, quod immutabilis* (Al. *immutabiles*) *naturæ sint, non concedit nobis scriptura, dicens:* „„*Angelos*““ &c. (Jud. 6), *quia immutati sunt*“ &c. in Fragm. 22 (ob. S. 170.). Ferner vgl. auch noch die Worte: „*nur dass er denselben, als er ihn mit freiem Willen erschuf, als Einen erschuf, der die Kraft hat, die Tugend auszuüben durch Anstrengung und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade*“ und: „*Aber das ist möglich, durch Sorgsamkeit und Fleiss und Mühe mittelst des Beistandes*

Gottes und mittelst der Gnade die Tugend auszuüben" in der vierten Partie des Bekenntnisses mit den Aeusserungen des Johannes und der Synode zu Diospolis: „*Si sine adjutorio Dei hoc hominem posse diceret* (Pelagius), *pessimum et damnabile erat. Nunc autem, cum adjiciat posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adjutorium denegatis?*" (ob. S. 178), — „*Culpans super hoc etiam intuli* (Johannes), *quia et Apostolus Paulus, multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei, dicit:* „„*Amplius*"" &c. (1 Cor. 15, 10), *et iterum:* „„*Non est*"" &c. (Rom. 9, 16), *et illud:* „„*Nisi*"" &c. (Ps. 127, 1); *et alia multa similia diximus de scripturis sanctis*" (ob. S. 179), — „„Episcopus (Joannes) respondit: „„*Ego te* (Orosium) *audivi, quia nec cum Dei adjutorio possit esse homo sine peccato*"" (ob. S. 180), — „*Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat*" &c. (s. ob. S. 182); — die Worte: „*Wir bekennen aber, dass er wahrhaftig starb für unsere Sünde, — und dass er am dritten Tage wahrhaftig aus dem Grabe auferstand, dass er nach seiner Auferstehung wahrhaftig und nicht scheinbar mit den Aposteln ass und trank*" in der dritten Partie des Bekenntnisses mit den Worten: „*Passionem quoque ejus in cruce et mortem ac sepulturam — ac resurrectionem veritate et non putative confitemur — non in aliis quibusdam peregrinis corporibus, quæ assumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro resurrexit*" &c. (s. ob. S. 170 f.); — endlich die erste Partie des Bekenntnisses mit der Stelle über die Trinität in Fragm. 21 (s. ob. S. 169)[41]). Beide sind ähnlichen Inhalts und gleichen einander insbesondere darin, dass sie einen Anathematismus enthalten. Hätte uns Hieronymus den Theil des Briefes des Johannes mitgetheilt, der von der Menschwerdung

[41]) Auch die Worte: „*Wir bekennen aber, dass er* (der Sohn Gottes nach seiner menschlichen Natur) *auch eine vernünftige Seele hatte*" in der zweiten Partie des Bekenntnisses und die Worte: „*et per gratiam insufflationis animam donavit rationabilem* (Al. *rationalem*) in Fragm. 22 (s. ob. S. 170) können mit einander verglichen werden.

Christi handelte, so würde es sich ohne Zweifel herausstellen, dass auch er und die zweite Partie des Bekenntnisses des jerusalemischen Bischofs sich mit einander berührt haben, und zwar wohl ziemlich stark (vgl. nur diese Partie mit Fragm. 23 und 24, ob. S. 170 f., und s. das ob. S. 175 f. Bemerkte). — Auch der Gang des Bekenntnisses stimmt mehrfach mit dem des dogmatischen Theiles des Briefes an Timotheus überein. Hier, wie dort bildet ein kurzes, die Trinität betreffendes und mit einem Anathematismus versehenes Bekenntniss den Ausgangspunkt; hier, wie dort finden wir nach diesem Bekenntniss einen von der Menschwerdung des Sohnes handelnden Abschnitt, in dem die wahre Menschheit desselben gegen gnostisch-manichäischen Doketismus und gegen den Apollinarismus betont wird (s. was den Brief des Johannes angeht, das ob. S. 175 und S. 199 f. Bemerkte); hier, wie dort folgen auf diesen Abschnitt ebenfalls antidoketische Aeusserungen über Christi Tod, Begräbniss und Auferstehung; hier, wie dort spricht sich endlich der Bekennende nach diesen Aeusserungen, über die Auferstehung der Todten, näher über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes aus, und zwar in ganz ähnlicher Weise. Wenn in dem Bekenntniss der Abschnitt über die Menschwerdung unmittelbar auf den trinitarischen Eingang folgt, in dem Briefe dagegen zwischen diesem und jenem eine grosse Partie steht, welche die Schöpfung aller Dinge durch den dreieinigen Gott, die Schöpfung und Natur des Menschen, seines Leibes und seiner Seele, die Natur der Engel und den Satz, dass die menschlichen Seelen keine gefallene Engel seien, zu ihrem Gegenstande hat, so liegt der Grund dieser Differenz in der Veranlassung und dem Zwecke des Briefes (er war durch die gegen Johannes ausgesprochene Anklage origenistischer Irrlehren hervorgerufen und sollte diese von ihm abwehren); ganz ähnlich wie umgekehrt der Umstand, dass in dem Bekenntniss auf die Stelle von dem Auferstehungsleibe noch eine anthropologische, hamartologische und soteriologische Parti folgt, die in dem Briefe fehlt, darin seinen Grund hat, dass der Urheber des ersteren zur Zeit seiner Abfassung in die pelagianischen Streitigkeiten verflochten, es zu dem doppelten Zwecke aufsetzte, seine Ansichten über die Streitpunkte selber positiv kurz auszusprechen und den Verdacht und die Beschuldigung des Pelagianismus von sich abzuwenden. Auch die in dem Bekenntniss fehlende Partie des Briefes, auf welche Hieronymus

in Fragm. 25 und 26 (ob. S. 171) hindeutet, und von der ob.S. 176 die Rede war (die Partie, in der Johannes eine wirklich oder vermeintlich krasse Auffassung des Auferstehungsleibes bestritt), verdankt der eigenthümlichen Veranlassung und dem besonderen Zwecke derselben ihre Aufnahme [42]). Die einzigen hinsichtlich des Ganges zwischen dem Briefe und dem Bekenntnis obwaltenden Differenzen, die nicht in der Verschiedenheit der Veranlassung und des Zweckes beider begründet sind, bestehen darin, dass die Partie von dem Auferstehungsleibe in jenem sich an die Auferstehung Christi, in diesem an seine Wiederkunft zum Gerichte über Lebende und Todte anknüpft, und dass in jenem vor der etwas ausführlicheren Stelle über die Wiederkunft zum Gerichte nach Fragm. 27 (ob. S. 171) eine Stelle über den Zustand der Welt in den letzten Zeiten voranging. Aber beide Differenzen sind minder wesentlich. Ganz unwesentlich aber ist die, dass in dem Briefe das Kreuzesleiden, der Tod und das Begräbniss Christi, in dem Bekenntniss dagegen nur die beiden letzteren berührt werden. — Einen ähnlichen Inhalt und Gang, wie das Bekenntniss, und noch mehr wie der dogmatische Theil des Briefes muss nach Fragm. 13 (ob. S. 168) auch die von Johannes vor Epiphanius gehaltene, mit der dogmatischen Partie des Briefes parallel laufende und der vierten Katechese des Cyrillus, der Katechese „De decem dogmatibus", entsprechende Rede „De cunctis dogmatibus" gehabt haben. Auch in ihr begann Johannes mit der Trinität, sprach nach ihr von der „assumptio dominici corporis" handelte sodann von dem Kreuze und schloss mit der Auferstehung des Herrn und der unsrigen. Doch handelte er in ihr, ganz wie Cyrill in der vierten Katechese, auch „de inferis", d. h. ohne Zweifel vom „descensus ad inferos", und von den „inferi" selbst, und scheint er nach den Worten „de inferis, de natura angelorum, de animarum statu, de resurrectione Salvatoris et nostra" sich über die Natur der Engel und den Stand der Seelen nicht, wie in dem Briefe, zwischen den Abschnitten von der Trinität und der Menschwerdung, sondern zwischen denen von den „inferi" und der Auferstehung Christi und der unsrigen ausgesprochen zu haben; wenn er nicht etwa in den angeführten Worten die Ordnung, in der er die in ihnen nahmhaft

[42]) Doch deuten die Worte des Bekenntnisses *„offenbar jedoch ohne Corruptibilität"* den Inhalt der Stellen des Briefes an.

gemachten Gegenstände in seiner Rede behandelt hatte, unberücksicht gelassen und in Wirklichkeit die Natur der Engel und den Stand der Seelen unmittelbar nach der Trinität besprochen haben sollte, eine Vermuthung, deren Richtigkeit kaum zu bezweifeln ist, indem sowohl die Natur der Sache als die Analogie des dogmatischen Theiles des Briefes an Theophilus für sie spricht. Nach jener war es ebenso passend, die beiden in Rede stehenden Gegenstände zwischen der Trinität und Menschwerdung zu besprechen, als unpassend ihre Behandlung an die der Höllenfahrt und des Hades anzuschliessen und von ihr auf die Behandlung der Auferstehung Christi überzugehen, wodurch überdies auch die Höllenfahrt und die Auferstehung auseinandergerissen wurden.

Nur ein Umstand scheint in Widerspruch damit zu stehen, dass Johannes von Jerusalem der Verfasser des Bekenntnisses ist. In diesem wird nämlich nachdrücklich hervorgehoben, dass kein Mensch gefunden werde, der ohne Sünde sei — Christus sei der Einzige, dem die heilige Schrift das Zeugniss der Sündlosigkeit gebe —, und dass es, wegen der menschlichen Veränderlichkeit und Afficirbarkeit, auch keinen sündlosen Menschen geben könne (s. ob. S. 190). Nun aber trat Johannes auf und nach dem Convent zu Jerusalem nachdrücklich für den Satz auf, dass der Mensch durch Gottes Beistand und die Gnade ohne Sünde sein könne („Si sine adjutorio posse hoc hominem diceret — Pelagius — pessimum et damnabile erat. Nunc autem cum adjiciat, posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? „Ego — Joannes — te — Orosium — audivi dixisse, quia nec cum adjutorio Dei possit homo esse sine peccato", „Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato", ob. S. 178. 180. 182, vgl. auch S. 205), und führte der jerusalemische Bischof auf demselben Convent Zacharias und Elisabeth als solche an, die nach der Schrift vollkommen gerecht und unsträflich vor Gott gewandelt („At ille — Joannes — dicebat „„Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula, et Zachariam et Elisabeth pronuntiatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus satisfactionibus Domini sine querela"", ob. S. 179).

Allein, was jenen Satz betrifft, so braucht er doch dem, dass es keinen sündlosen Menschen geben könne, nicht zu widersprechen. Er kann nämlich sehr wohl so aufgefasst werden, dass Johannes in ihm nur hat behaupten wollen, Gott habe die Macht den Menschen vor jeder Sünde zu bewahren, so dass es, bloss auf Ihn, Seine Macht, die Macht Seiner Gnade gesehen („quantum ad Deum, Dei potentiam, potentiam divinæ gratiæ") vollkommen möglich sei, dass der Mensch, mittelst des Beistandes Gottes und Seiner Gnade, von Sünden frei bleibe; was gar nicht ausschliesst, dass der jerusalemische Bischof andererseits doch der Ansicht gewesen, dass der Mensch, weil nicht ἄτρεπτος und ἀπαθής, sich nicht sein ganzes Leben hindurch ohne Sünde zu halten vermöge. Vgl. nur, was Orosius, der Schüler Augustins, über die Beschuldigung sagt, die ihm Johannes gemacht, er habe auf dem Convent zu Jerusalem behauptet, dass der Mensch auch nicht mit dem Beistande Gottes ohne Sünde sein könne: „Ait enim (Joannes), a nobis esse responsum: „„Nec cum Dei adjutorio potest homo esse sine peccato"". Hoc si quisquam hominum ita dicendum putet, ut sub infirmitate hominis Deum non posse confirmet, et omnipotentiæ Dei aliquid impossibile suspicetur in omni creatura cœlestium et terrestrium et infernorum, hunc non tantum sententia mea dixerim blasphemum"" &c. „„Potest ergo omnia in homine, qui potest omnia"" (Apologet. c. 9 s.). Und was die Aeusserung des Johannes über Zacharias und Elisabeth angeht, so kann es, auch die völlige Richtigkeit der Relation des Orosius, der kein Griechisch verstand, angenommen, doch sehr die Frage sein, ob Johannes mit ihr habe sagen wollen, diese heiligen Personen seien ihr ganzes Leben hindurch ohne alle und jede, auch die geringste Sünde gewesen. Dafür, dass er dies nicht gethan, spricht wohl die, wie schon ob. S. 204 bemerkt, mit einer Stelle in dem Bekenntniss sehr verwandte Erklärung des Pelagius auf der Synode zu Diospolis: „Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia ad senectam, qui nunquam peccaverit" (s. ob. S. 182), insofern Pelagius bei ihr vorausgesetzt haben muss, dass die anwesenden Bischöfe und insbesondere der angesehene und ihm freundliche jerusalemische wider die Lehre seien, dass es sündlose Menschen gebe. Auch hat keines von den Mitgliedern der Versammlung ihm

widersprochen [43]). Möglich jedoch auch, dass Johannes ursprünglich die Ansicht gehabt, dass es sündlose Menschen gegeben [44]), und sie zu Jerusalem angedeutet, bald aber von ihr zurückgekommen, indem er hörte, wie selbst Pelagius die Erklärung gab, dass er sie nicht hege, und seiner neuen Ueberzeugung in dem Bekenntnisse, das ein gewisses Bestreben zu verrathen scheint, den Verdacht des Pelagianismus abzuwehren, Ausdruck geliehen.

Wenn das Bekenntniss den Wortlaut des alten in den Katechesen des Cyrillus ausgelegten jerusalemischen Taufsymbols durchscheinen liesse, so würde auch darin ein Beweis dafür liegen, dass es wirklich von Johannes verfasst ist. Aber es kommt Nichts in ihm vor, was speciell an das „Symbolum Hierosolymitanum" erinnerte [45]), ein Umstand, der

[43]) Wenn die etwas später zu Diospolis gethane Aeusserung des Pelagius: „De eo, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et juste secundum scripturarum sanctarum traditionem" (s. ob. S. 183) von der Versammlung nicht verworfen ward, so hat dies nach Augustins richtiger Bemerkung darin seinen Grund, dass er in ihr die dem Cœlestius vorgeworfene Behauptung, es habe vor der Ankunft Christi Menschen ohne Sünde gegeben, zu der unschuldigen und unverfänglichen abschwächte, dass nach dem Zeugniss der Schrift damals Einige heilig und gerecht gelebt, eine Behauptung, die an die in Rede stehenden Worte des Johannes erinnert und dafür angeführt werden kann, dass auch diese nicht besagen sollten, Zacharias und Elisabeth seien völlig sündlos gewesen.

[44]) Eine Ansicht, die selbst ein Athanasius gehegt hat nach den starken Worten: *Πολλοι γαρ οὐν γεγονασι καθαροι πασης ἁμαρτιας· και Ἰωαννης ἐτι κυοφορουμενος ἐσκιρτησε ἐν ἀγαλλιασει ἐπι τῃ φωνῃ της θεοτοκου Μαριας* („Orat. III contr. Ariann." c. 33, Opp. T. I P. 1 p. 582 s. ed. Bened.). Dagegen spricht sich Clemens von Alexandrien ganz wie Johannes im Bekenntniss aus, indem er (Pädag. Lib. III p. 262 C. ed. Potter) sagt: *Μονος ἀναμαρτητος ὁ Λογος· το μεν γαρ ἁμαρτανειν πασιν ἐμφυτον και κοινον.* Und dasselbe thut Pelagius in den ob. S. 182 und 204 angef. Worten: „Nom antem diximus" &c., wenn er anders meinte, was er sagte, wogegen seine spätere zweideutige Erklärung: „De eo — quod fuerint" &c. (s. die vor. Anmerk.), sowie das spricht, was Augustin, a. a. O. c. 10 n. 22 erzählt, er habe geschrieben: „Abel justum nunquam omnino peccasse".

[45]) Das *και περι ἐνανθρωπησεως του κυριου — ἠγε της σαρκωσεως αὐτου* braucht nicht auf die Worte *σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* im Hierosolymitanum zurückzugehen, da dieselben Worten sich auch im Nicänum (und Constantinopolitanum) finden.

indess nicht umgekehrt wider die Autorschaft des Johannes geltend gemacht werden darf, indem das Bekenntniss in einem sehr freien Verhältniss zum Wortlaut des Taufsymbols steht, von dem es nur einen Theil im Gegensatz zu gewissen Häresien dogmatisch erläutert und ausführt. Ueberdies fragt es sich, ob nicht die jerusalemische Kirche zur Zeit seiner Abfassung (415 oder 416) schon zum Gebrauche des (eigentlichen) Nicänums bei der Taufe übergegangen war, so dass Johannes bei dem Bekenntniss von diesem ausgegangen ist, oder ob nicht das Nicänum oder das Constantinopolitanum als Kirchensymbol die Grundlage des johanneischen Bekenntnisses bildet. An die beiden angeführten Kirchensymbole erinnert in der That Einiges, wie das *δια σωτηριαν του γενους, των ἀνθρωπων* und das *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου και ἐκ του ἁγιου πνευματος*, welches letztere jedoch auch in Cyrills Katechesen vorkommt (s. Katech. IV c. 9 und XII c. 1 und insbesondere 3), wiewohl kaum als Bestandtheil des jerusalemischen Symbols. Am Besten wird man annehmen, dass dem Johannes bei der Abfassung seines Bekenntnisses wesentlich kein bestimmtes Symbol, sondern nur das allen Symbolen Gemeinsame oder das Symbolum im Allgemeinen vorgeschwebt hat.

Manches in dem Bekenntniss erinnert unwillkührlich an die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem. So führen beide, das Bekenntniss und Cyrillus, die Stelle Eccles. 7, 29: *Ἐποιησε ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν* zum Beweise dafür an, dass der Mensch sündlos erschaffen worden; so sagt Cyrill Katech. IV c. 18: *Διπλους ἀνθρωπος καθεστηκας, ἐκ ψυχης τε και σωματος συγκειμενος*, und bezeichnet das Bekenntniss den Menschen als *ἐκ ψυχης ἀϋλου και σωματος χωϊκου συγκειμενος* (ich habe allerdings das „zusammengesetzt" der syrischen Version nach der cyrillischen Stelle mit *συγκειμενος* übersetzt); so berührt sich noch dies und jenes Andere in der Schlusspartie des Bekenntnisses mit Aeusserungen in dem Abschnitt „De anima" in Katech. IV c. 18—21 und in Katech. II c. 1 (s. ob. S. 194 f.), und ist Mehreres in der zweiten und dritten Partie des Bekenntnisses mehr oder weniger mit Aeusserungen in Katech. IV c. 9 ss. verwandt (*Πιστευε, ὁτι αὐτος ὁ μονογενης υἱος του θεου δια τας ἁμαρτιας ἡμων κατηλθεν ἐπι της γης, την ὁμοιοπαθη ταυτην ἡμιν ἀναλαβων ἀνθρωποτητα και γεννηθεις*

ἐξ ἁγιας παρθενου και ἁγιου πνευματος, οὐ δοκησει και φαντασιᾳ της ἐνανθρωπησεως γενομενης, ἀλλα τῃ ἀληθειᾳ — καθευδων εἰς το πλοιον ἀληθως, ὡς ἀνθρωπος —. Οὗτος ἐσταυρωθη ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων ἀληθως —. Ἐν μνηματι πετρας ἐτεθη ἀληθως — ὁ ταφεις Ἰησους παλιν ἀνεστη το τριημερον ἀληθως). Auch diese Berührungen können dafür angeführt werden, dass das Bekenntniss den gewiss mit dem berühmten (von Rufin so stark benutzten) Werke seines grossen Vorgängers vertrauten Johannes von Jerusalem zu seinem Verfasser habe. Doch darf ich, da ähnliche Gedanken und Ausdrücke auch bei anderen griechischen Kirchenschriftstellern vorkommen, indem sie theologisches Gemeingut des damaligen kirchlichen Orients und der Kirche jener Zeit überhaupt waren, kein sonderliches Gewicht auf dieses Argument legen.

Was die Umstände, unter denen das Bekenntniss des Johannes entstand, und den Zweck seiner Abfassung anbetrifft, so habe ich mich über dieselben schon ob. S. 200 f. und 206 f. (vgl. auch 196 f.) ausgesprochen, und ebenso habe ich a. d. ersteren O. (vgl. noch S. 197 Anm. 37) schon die Zeit, in der es verfasst sein muss, im Allgemeinen angegeben, nämlich das Jahr 415 oder den Anfang des Jahres 416. Genauer bestimmt muss es zwischen der nächsten Zeit nach dem Convent zu Jerusalem, der in den letzten Tagen des Juli 415 Statt fand (s. Garnier, in Opp. Mar. Merc. p. 323 s. ed. Migne, Tillemont, a. a. O. T. XIII p. 668, n. A.), und der nächsten Zeit nach der Synode zu Diospolis, die um den 20ten December desselben Jahres herum gehalten ward (s. Garnier, a. a. O. p. 327, und Tillemont, a. a. O. p. 681 f.), also zwischen August 415 und etwa Januar 416 verfasst sein. Wir werden wohl kaum irren, wenn wir annehmen, dass noch nicht der Convent zu Jerusalem und die auf ihn folgende Bewegung der Gemüther, sondern erst die Synode zu Diospolis dem Johannes den Anstoss zur Abfassung seines Bekenntnisses gegeben hat, eine Annahme, für die sich vielleicht die merkwürdige Verwandtschaft zwischen der ob. S. 182 und 204 angeführten Erklärung des Pelagius zu Diospolis und der a. d. letzteren O. ang. Stelle aus dem Bekenntniss des Johannes anführen lässt, indem es fast aussieht, als habe jene zu dieser den Anstoss gegeben.

VIII.

Das griechische Nicäno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer Sanct Gallener Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert.

Das lateinische Nicäno-Constantinopolitanum oder, wie es gewöhnlich genannt wird, Nicänum in der Form, die es gegenwärtig im Abendlande hat [1]), unterscheidet sich vornehmlich durch eine dreifache Eigen-

[1]) S., was die römisch-katholische Kirche angeht, das Nicänum in den „Canones et decreta — Concilii Tridentini Sessio III“, in welcher Session sich das Concil zum nicänischen Symbol bekannte, dessen Recitation es mit den Worten einleitet: „Quare symbolum fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur, tanquam principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt, ac firmamentum firmum et unicum, contra quod portæ inferi nunquam prævalebunt, totidem verbis, quibus in omnibus ecclesiis legitur, exprimendum esse censuit. Quod quidem ejusmodi est“ („Libri symbolici ecclesiæ catholicæ“ ed. Streitwolf et Klener T. I p. 12 s.); ferner in der „Forma juramenti professionis fidei (Tridentinæ)“, die mit einem Bekenntniss zum nicänischen Symbol anfängt („Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quæ continentur in Symbolo Fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur, videlicet: „Credo in unum“ &c.; ib. p. 98); weiter auch in der von Gregor XIII 1585 festgesetzten: „Professio fidei orthodoxæ a Græcis emittenda“, die ebenfalls mit einem — mit den eben angeführten Worten eingeleiteten — Bekenntniss zum Nicänum beginnt (ib. T. II p. 343); endlich in dem „Missale Romanum“ (s. „Missale Romanum, Ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum“, S. Pii V Pont. Max. jussu editum, Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recognitum, Ordo Missæ p. 180*b*, Campodunum 1857). Was die anglikanische Kirche angeht, in der das Nicänum bei der Communion nach der Epistel und dem Evangelium gelesen wird, so s. „The book of common prayer“, und was die lutherische Kirche betrifft, so s.

thümlichkeit von demselben Symbol in seiner ursprünglichen griechischen Form, nämlich erstens und vor Allem durch den berühmten Zusatz „Filioque" in dem Gliede vom heiligen Geiste (in dem ursprünglichen griechischen Nicäno-Constantinopolitaum wird der heilige Geist als *το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* bezeichnet, in dem abendländischen heisst es dagegen „qui ex Patre Filioque procedit"), zweitens durch die Weglassung der Präposition „in" vor dem Artikel von der Kirche (in dem ursprünglichen griechischen Nic.-Constant. lautet dieser Artikel: *εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν*, sc. *πιστευομεν*, „wir glauben *an eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche*", in dem abendländischen lautet sie dagegen: „et unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam", sc. „credo", „*und* ich glaube *Eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche*"), und endlich drittens durch den Gebrauch des Singulars statt des Plurals im Anfang des ersten und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten Artikels (in dem griechischen Nic.-Constant. beginnt der erste Artikel mit: *Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον*, und lautet das dritte Glied des dritten: *Ὁμολογουμεν ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων* und das vierte und fünfte Glied desselben Artikels: *Προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος*, in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum dagegen beginnt der erste Artikel mit: „Credo in unum Deum" und heisst es im dritten: „Confiteor

das Concordienbuch, ferner „Confessio fidei. Thet är: Then Christeligha troos Bekännelse, hwilka Guda Försambling vthi Swériges Rijke almænneligha trodt oc bekänt hafwer" u. s. w. Stockholm 1593, „Den norske Kirkes symbolske Bøger i Grundtexterne" 1853, und die alten lutherischen Kirchenordnungen, „Messeordningar", z. B. die „Kirchenordnung Julii Herzogen zu Braunschweig und Lüneburg", publicirt 1569, revidirt 1615, neuer Abdruck Hannover 1853, die revidirte Mecklenburgische Kirchenordnung, Lüneburg 1650, „Messan på Swensko, forbättrat", Stockholm 1557 und „Liturgia eller then Swenske Messordningen. På nytt trykt", Stockholm 1588 (Auch in der älteren lutherischen Kirche wurde nämlich das Nicänum beim Hauptgottesdienste nach dem Evangelium abgesungen. In Rom geschah Dasselbe bei der Messe seit dem Jahre 1014, nachdem es jedoch schon vorher in dieser Kirche gelesen worden war; s. Kiesling „Historia de usu Symbolorum" p. 165 ss. und Köllner, Symbolik B. I S. 47 f. und 50. Das Nicänum bekam davon den Namen „Symbolum missale" oder „Messecredo".

unum baptisma in remissionem peccatorum. Exspecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri sæculi“ [2]).

1. Der Zusatz „Filioque“ in dem ersten Gliede des dritten Artikels, der eine so grosse Rolle in den Streitigkeiten zwischen der lateinisch-abendländischen und der griechisch-morgenländischen Kirche gespielt hat, begegnet uns, wie bekannt, zum ersten Male in dem Exemplar des lateinischen Nicäno-Constantinopolitanums, das wir in den Akten des 589 gehaltenen dritten toletanischen Concils finden [3]) (s.

[2]) Der Singular im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten Artikels kommt jedoch mehrfach auch in der älteren und neueren griechischen Kirche statt des Pluralis des ursprünglichen Nicäno-Constantinopolitanums vor. S. das ob. S. 110 ff. Angeführte. Zu diesem ist noch das von Cowper in seinen „Analecta Nicäna“ p. 5 f. aus der ob. S. 160 genannten Handschrift herausgegebene syrische Nicäno-Constantinopolitanum hinzuzufügen („*Ich glaube*“, „*Ich* bekenne“, „*Ich erwarte*“). Auch in dem von Cowper a. a. O. p. 4 f. aus derselben Handschrift mitgetheilten Nicänum steht der Sing. („*Ich glaube*“).

Die übrigen Differenzen zwischen dem ursprünglichen griechischen Text und dem lateinischen in seiner gegenwärtigen abendländischen Gestalt sind höchst unbedeutend. Während es in jenem heisst *τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων*, heisst es in diesem „et ex Patre natum ante omnia sæcula“; — während es in jenem heisst *και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*, heisst es in diesem „et incarnatus de Spiritu sancto ex Maria virgine“; — während es in jenem heisst *σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων*, heisst es in diesem „crucifixus etiam pro nobis“; — während es endlich in jenem heisst *εἰς μιαν ἁγιαν — ἐκκλησιαν*, heisst es in diesem „et unam sanctam — ecclesiam“.

[3]) Nachdem schon das erste im Jahre 400 (nach Anderen das zweite im Jahre 447) gegen die Priscillianisten gehaltene Concil in seiner „Regula fidei catholicæ contra omnes hæreses et quam maxime contra Priscillianistas“ gesagt hatte: „Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque (andere Lesart „et Filio“) procedens. Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens“ (s. Coleti, a. a. O. T. II p. 1475 und Hahn a. a. O. S. 131). Doch ist die Ursprünglichkeit des „Filioque“ an dieser Stelle höchst zweifelhaft, indem in den Handschriften des „Codex Canonum et Constitutorum ecclesiæ Romanæ“, in welchem die „Regula“ unter der Ueberschrift „Libellus Augustini de fide catholica contra omnes hæreses“ angetroffen wird, bloss steht: „sed a Patre procedat“ und „a Patre procedens“, und es sich viel leichter erklären lässt, dass „Filioque“ später hinzugefügt, als dass es ausgelassen worden sein sollte. Quesnell, Dissertt. in Leonis

Coleti, „Sacrosancta Concilia" T. VI p. 697), wo es jedoch heisst: „ex Patre et Filio procedentem", und hierauf in dem Exemplare, das wir in der Mozarabischen Liturgie antreffen (s. „Liturgia Mozarabica" T. I p. 557 ed. Migne), sowie auch in dem, das uns der spanische Bischof Etherius und der spanische Presbyter Beatus in ihren 785 verfassten „Libri duo adversus Elipandum Archiepiscopum Toletanum" (Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. XIII p. 363) mitgetheilt haben. Auch in diesen beiden Exemplaren lautet der betreffende Zusatz: „ex Patre et Filio procedentem". — Hierauf begegnen wir ihm in dem karolingischen Reiche, wohin er aus Spanien gekommen war, in welchem Lande der Kampf mit dem westgothischen Arianismus seine Aufnahme in das nicäno-constantinopolitanische Symbol hervorgerufen hatte [4]). So heisst es in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum, das wir in den Acten des 796 unter dem Vorsitz des aquilejensischen Patriarchen

Magni Opp., Dissert. XIV, Opp. T. II p. 728, spricht sich wider die Ursprünglichkeit aus, die dagegen von Florez in seiner Abhandlung über das erste toletanische Concil in „Espana sagrada" Vol. VI p. 77 ss. wider ihn in Schutz genommen wird. In einigen Handschriften fehlt der ganze Satz „Est ergo — procedens", der darum von Walch in seiner „Bibliotheca Symbolica" p. 149 ausgelassen wird.

[4]) Dem spanischen Zusatz schaffte ein doppelter Umstand Eingang in das fränkische Reich. Zuvörderst der, dass bei den durch die griechischen Bilderstreitigkeiten hervorgerufenen Verhandlungen über die Bilderverehrung in dem genannten Reiche auch die Differenz zwischen den Griechen und Lateinern hinsichtlich des Ausgangs des heiligen Geistes zur Sprache kam, und die fränkische Kirche dadurch Veranlassung erhielt, sich wiederholt (auf der Synode zu Gentilly 767, in den 790 verfassten „Libri Carolini", auf der Synode zu Forum Julii 796, in Alcuins und Theodulph von Orleans auf Carls des Grossen Aufforderung verfassten Schriften über den heiligen Geist, und endlich auf dem Concil zu Aachen 809) energisch gegen die Lehre der Griechen, dass der heilige Geist nur vom Vater ausgehe und für die lateinische, dass er vom Vater und vom Sohne ausgehe, auszusprechen. Sodann der Umstand, dass die fränkische Kirche unter Carl dem Grossen in nahe Berührung mit der spanischen kam, indem Carl einen Theil von Spanien (Spanien nördlich vom Ebro) eroberte und seinem Reiche einverleibte, und indem die fränkische Kirche eifrig an den adoptianischen Streitigkeiten, die in Spanien aufgekommen waren, theilnahm, eine Theilnahme, die wiederum eine Folge davon war, dass das nördliche Spanien zu Carls des Grossen Reiche gehörte (Felix von Urgel, die Seele der adoptianischen Partei, gehörte gerade dem karolingischen Theile Spaniens an).

Paulinus in Forum Julii gehaltenen Concils finden: „Qui ex Patre Filioque procedit“ (s. Migne, Patrol. T. XCIX p. 293) [*]). Ebenso heisst es in dem von Ferd. Flor. Fleck in seinen „Anecdota“ S. 347 f. aus einem „Cod. reg. Armamentarii Parisiensis“ herausgegebenen Exemplare: „Ex Patre Filioque procedentem“. Die Gesandten, welche

*) Weder Walch noch Hahn haben dieses Exemplar beachtet, in dem, einige kleine, ganz unwesentliche Abweichungen ausgenommen (es fehlt in ihm „et“ vor „ex Patre natum“ und „ascendit“, und statt „in cœlum“, wie „Decreta, Concil. Trid. Sess. III“, „Prof. fid. Trid.“ und „Prof. fid. a Græcis emittenda“ haben, und „ad cœlos“, was im Concordienbuche steht, heisst es in ihm „in cœlos“, schon der jetzt im ganzen Abendlande recipirte Text vorliegt. „Conglorificatur“ im Gliede vom heiligen Geist findet sich auch in dem Exemplar in „Decreta Conc. Trid. Sess. III“, „Prof. fid.“ und „Prof. fid. a Græcis emittenda“, während das Exemplar im Concordienbuch „glorificatus“ hat.

Uebrigens vertheidigt das forojuliensische Concil, das sowohl gegen den Irrthum der Griechen in Betreff des Ausgangs des heiligen Geistes, als auch und zwar noch mehr gegen den Adoptianismus gehalten wurde (es wird in der Ueberschrift über die Acten als „in causa sacrosanctæ Trinitatis et incarnationis verbi divini congregatum“ bezeichnet) den Zusatz „Filioque“ zum Nicäno-Constantinopolitanum. Es (oder vielmehr sein Præses, Paulinus) sagt von ihm: „Suppleverant (die 150 Väter in Constantinopel) tamen quasi exponendo eorum (der 318 nicänischen Väter) sensum, et in Spiritum sanctum confitentur se credere, Dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum. Hæc enim et cætera, quæ sequuntur, in Nicæni Symboli sacro dogmate non habentur; sed et postmodum, propter eos videlicet hæreticos, qui susurrant, Spiritum sanctum solius esse Patris, et a solo procedere Patre, additum est: „„*Qui ex Patre Filioque procedit*““. Et tamen non sunt hi sancti Patres culpandi, quasi addidissent aliquid, vel minuissent de fide 318 Patrum, quia non contra eorum sensum diversa senserunt, sed immaculatum eorum intellectum sanis moribus supplere studuerunt. Didicerant itaque 150, qui intulerant „„*a Patre procedentem*““, evangelista testante, repromisisse discipulis ipsum unigenitum de suo Spiritu: „„*Spiritus, qui a Patre procedit, ipse me clarificabit*““ (Joh, 15, 26. 16, 14). Legerant nempe ii sequentes, qui addiderunt: „„*Qui ex Patre Filioque procedit*““, ipsam eamdemque veritatem in Evangelio redarguentem Philippum: „„*Philippe*, inquit, *qui videt me, videt et Patrem meum. Annon credis, quia ego in Patre, et Pater in me est?*““ (Joh. 14, 9. 10). Si ergo, sicut ipse testatur, inseparabiliter et substantialiter est Pater in Filio et Filius in Patre, quo pacto credi potest, ut consubstantialis Patri Filioque Spiritus sanctus non a Patre Filioque essentialiter et inseparabiliter semper procedat?“ &c. ib. p. 286 s.).

Carl der Grosse mit den Acten des 809 in Aachen gehaltenen Concils an Leo III schickte, setzten diesen Pabst davon in Kenntniss, dass das Nicäno-Constantinopolitanum damals in dem fränkischen Reiche bei der Messe mit dem Zusatze „Filioque" abgesungen wurde (s. Hefele, Conciliengeschichte B. III S. 702 f.), und dasselbe sagt Aeneas, Bischof von Paris, in seinem 868 geschriebenen „Liber adversus objectiones Græcorum" (D'Achery „Spicilegium" T. I p. 113 ss. c. XCIII [p. 131] von der ganzen gallischen Kirche seiner Zeit: „Item in fide catholica, quam die dominica decantat ad Missam universalis Galliarum ecclesia, sic canitur inter cetera: „„Credo et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit"" &c. Vgl. auch noch die Worte: „Credant et in Spiritum sanctum, Deum verum ex Patre Filioque procedentem" in Theodulf von Orleans 811 verfassten „Liber de ordine baptismi ad Magnum Senonensem episcopum" c. VII: „De credulitate, quomodo credendum sit in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam et cetera, quæ sequuntur in eodem Symbolo", eine Art Umschreibung sowohl des apostolischen Symbols als des Nicäno-Constantinopolitanums (s. „Theodulfi Aurelianensis Episcopi Opp." in „Jacobi Sirmondi Opp. Varia" T. II p. 950 s.). — Endlich finden wir den Zusatz „Filioque" auch in der römischen Gemeinde (s. das bei der „traditio Symboli" mittelst Absingen überlieferte lateinische Nicäno-Constantinopolitanum im „Ordo Romanus de divinis officiis", Max. Bibl. Patrr. T. XIII p. 677 *a*), nachdem diese Gemeinde noch im Anfang des neunten Jahrhunderts es nicht gehabt und sich gegen seine Aufnahme in das Symbol gewehrt hatte [6]). — Was die angelsächsische

[6]) Da nämlich das 809 gehaltene Concil zu Aachen das „Filioque" feierlich sanctionirt, und Carl der Grosse dem Pabst Leo III die Acten des Concils übersandt hatte, erklärte der Pabst den Gesandten, die dieselben mit der Bitte überbrachten, den Zusatz bestätigen zu wollen, die Römische Kirche habe ihn nicht im Symbole, und er könne es nicht billigen, dass man ihn an anderen Orten eingeschoben habe; ja er liess damals sogar das Nicäno-Constantinopolitanum ohne „Filioque" und überhaupt in seiner ursprünglichen Form auf drei silberne Platten eingraben und zwei von diesen in der Peterskirche und eine in der Paulskirche hinter dem Altar des Paulus aufstellen. (Auf der einen von den beiden in der Peterskirche aufgestellten war das Symbol in griechischer Sprache eingegraben, auf der andaren in

Kirche betrifft, so berichtet Ussher in seiner Schrift „De Romanæ Ecclesiæ Symbolo Apostolico Vetere aliisque Fidei formulis tum ab

lateinischer. Das lateinische, das auf der in der Paulskirche aufgestellten silbernen Platte stand, theilt uns Abälard mit in seinem „Sic et Non" IV, p. 26—27 ed. Vict. Cousin, p. 29 s. ed. Henke et Lindenkohl; s. dasselbe unten S. 221 Anm. 10). (Auch dieses Exemplar haben Walch und Hahn unbeachtet gelassen). S. Vossius, „De tribus Symbolis" III, XXVII—XXXI, Ussher, a. a. O. p. 29 s., Kiesling, „De usu Symbolorum" p. 167 ss., Köllner, Symbolik B. I S. 46 und 49, Hefele, a. a. O. S. 698—783. Hieraus geht hervor, dass die Gestalt des Nicäno-Constantinopolitanums im „Ordo Romanus" (I, nach Georg Cassander von Melchior Hittorp herausgegeben) jünger sein muss als der Anfang des neunten Jahrhunderts, und dass dieser „Ordo", der nach der gewöhnlichen Annahme dem achten Jahrhundert angehört, und dessen Bestandtheile von Mabillon in seinem „Commentarius prævius in Ord. Rom." und in seiner „Admonitio in Ord. Rom." („Mus. Itat." T. II p. VIII, Muratori „Lit. Rom. vetus" T. II p. 969. 70 und Opp. Greg. Magni T. IV App. p. 855 und 935 ss. ed. Migne), theils in das Zeitalter Gregors des Grossen, theils noch vor dasselbe in das gelasianische gesetzt werden, in dem neunten Jahrhundert und wohl auch noch nach demselben einzelne Veränderungen erlitten haben muss. (Der ganze „Ordo" muss nach Mabillon jedenfalls älter sein als das neunte Jahrhundert, indem der 837 gestorbene Amalarius Symposius Worte aus ihm angeführt und ausgelegt habe; doch habe er im Anfange der karolingischen Zeit einzelne Zusätze bekommen). Wann das „Filioque" in der römischen Kirche in das nicäno-constantinopolitanische Symbol aufgenommen worden, und wie alt das Exemplar dieses Symbols im „Ordo Romanus" sei, wird sich kaum angeben lassen. — Dass vor der Zeit Leo des Dritten das „Filioque" noch nicht zum nicäno-constantinopolitanischen Symbol hinzugefügt war, sehen wir aus dem „Sacramentarium Gelasianum", und vielleicht auch aus dem „Codex Cann. et Constitt. eccl. Rom." in „Opp. Leonis Magni" T. II p. 104 s. ed. Quesnel. Dort heisst es in dem bei der „traditio Symboli" überlieferten lateinischen Exemplar „ex Patre procedentem" (s. Muratori, „Lit. Rom. vet." T. I p. 542), hier „a Patre procedentem". Auch in des römischen Abts Dionysius Exiguus's Uebersetzung der „Canones Concilii Constantinopolitani" fehlt *„Filioque"* („ex Patre procedentem"; s. Coleti, a. a. O. T. II p. 1133). — Ebenso fehlt „Filioque" in Pseudo-Isidors Uebersetzung der Acten des Concils zu Constantinopel („ex Patre procedentem"; Coleti, a. a. O. p. 1138) und in der alten lateinischen Uebersetzung der Acten des chalcedonensischen Concils, in denen das Nicäno-Constantinopolitanum zweimal vorkommt, indem das Concil es zweimal (in der Act II und in der Act V) vorlesen liess, um sich zu ihm zu bekennen („ex Patre procedentem"; s. Coleti, a. a. O. T. IV p. 1211 und 1455). Das Fehlen des Zusatzes an den drei (oder vier) zuletzt angeführten Stellen ist jedoch leicht erklärlich. Es werden ja an diesen Stellen eigentliche Uebersetzungen des con-

Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima Catechesi et Baptismo proponi solitis Diatriba" p. 20, dass der Zusatz „Filioque" in der angelsächsischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums ausgedrückt sei, dagegen in der „Cresconiana Canonum Collectione" auf der Universitätsbibliothek zu Oxford fehle. Die erstere Angabe wird durch die von Heurtly in seiner „Harmonia symbolica" S. 162 ff. mitgetheilten beiden angelsächsischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, von denen die eine sich in einem der Universitätsbibliothek in Cambridge angehörigen und um 1030 geschriebenen Codex der Homilien Aelfrics (980) findet, und die andere in einem um 1200 geschriebenen Cod. Wigorn. der bodleianischen Bibliothek in Oxford steht, bestätigt („*Se gæth of tham Fæder and of tham Suna*", „*The geth of then Fæder and of then Sunu*") [7]).

2. Die Auslassung der Präposition „in" vor „unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam" begegnet uns zum ersten Male in des Dionysius Exiguus († kurz vor 556) Uebersetzung der „Canones Concilii Constantinopolitani" („*Et unam*" &c.; Coleti, a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.) und hierauf in den Acten des dritten toletanischen Concils (589; „unam catholicam et apostolicam ecclesiam"; Coleti, a. ob. S. 216 a. O.), also in zwei Dokumenten des sechsten Jahrhunderts, sowie auch in der mozarabischen Liturgie („et unam" &c.; a. d. ebds. a. O.). Dann finden wir die Präposition ausgelassen in der ersten lateinischen Uebersetzung des dritten constantinopolitanischen Concils (680; Act. XVIII; „et unam" &c.; Coleti, T. VII p. 1058) [8]), in den Acten des forojuliensischen Concils („et unam" &c.; a. d. ob. S. 217 a. O.), in der pseudo-isidorischen Uebersetzung der constantinopolitanischen Canones („unam catholi-

stantinopolitanischen Originals gegeben; in solchen wäre aber die Hinzufügung eines späteren Zusatzes sehr unpassend gewesen.

[7]) Der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne wurde in der angelsächsischen Kirche schon von der im Jahre 670 unter Theodor von Canterburys Vorsitz in Hedtfeldt gehaltenen Synode ausgesprochen. S. Beda, „Hist. eccl." Lib. IV c. 17, Opp. T. VI p. 199 ed. Migne.

[8]) In dem ersten Gliede des dritten Artikels heisst es hier: „ex Patre et Filio coadorandum", indem höchst wahrscheinlich „et Filio procedentem, cum Patre" ausgefallen ist. Doch kann möglicherweise auch nur „procedentem, cum Patre" ausgefallen sein. In jenem Falle hat auch hier „Filioque" gestanden.

cam et apostolicam ecclesiam"; a. d. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.), in dem „Ordo Romanus" („et unam" &c.; a. d. ob. S. 218 a. O.), und in zwei Missalen aus dem zehnten Jahrhundert, eins im Cod. Sangall. 339 und eins im Cod. Sangall. 340 („Et unam" &c.)[9]), also in einer Reihe von Dokumenten aus dem achten, neunten und zehnten Jahrhundert. Dagegen wird εἰς ausgedrückt im „Sacramentarium Gelasianum" („in unam" &c.; a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.), im „Cod. Cann. et Constitt. eccl. Rom." („et in unam" &c.; a. d. ebds. a. O.), in dem Constantinopolitanum, das Pabst Leo der Dritte auf der silbernen Platte eingraben liess, die auf seinem Befehl in der Paulskirche hinter Pauli Altar aufgestellt ward („in unam" &c.; s. Abälards „Sic et Non" a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.)[10]), in der lateinischen Uebersetzung

[9]) In beiden steht auch „Filioque".

[10]) Da dieses Exemplar geschichtlich merkwürdig ist, im Mittelalter sich einer gewissen Berühmtheit erfreut haben muss und einiges Eigenthümliche und Merkwürdige hat, so gebe ich es hier aus der Henke-Lindenkohlschen Ausgabe der Schrift Abälards (zugleich mit seiner Unterschrift und den einleitenden Worten Abälards) und lasse auf meine Mittheilung noch einige Bemerkungen folgen.

„*Symbolum Nicenum* a CCCXVIII patribus constitutum, sicut Romæ habetur post altare sancti Pauli in tabula argentea ligno superposita, quam Leo tertius fecit componi ad cautelam fidei catholicæ, sicut ibidem in eadem tabula subjunctum est: „„Credo in unum Deum patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium; et in unum dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, qui ex patre natus est ante omnia sæcula; lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum, non factum, consubstantialem patri, per quem omnia facta sunt; propter nos homines et propter nostram salutem, descendentem de cœlo, et incarnatum de Spiritu sancto et Maria virgine et humanatum, crucifixumque pro nobis sub Pontio Pilato, et passum et sepultum, et resurgentem tertia die secundum scripturas, et ascendentem in cœlum et sedentem ad dextram patris, et iterum venturum cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis; et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas; in unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Spero resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi. Amen"". Leo indignus tertius episcopus pro amore et cautela orthodoxæ fidei fecit"".

Von der Berühmtheit dieses Exemplars im Mittelalter zeugt die öftere Erwähnung desselben in mittelalterlichen Schriften. S. ausser der eben angeführten Stelle Abälards die Worte „Græci autem in ecclesiam credere non verentur, sicut et Symbolum illud continet, quod ad cautelam fidei orthodoxæ

der Acten des chalcedonensischen Concils (Act. II und V; „in unam sanctam catholicam" &c. und „in unam catholicam" &c.; a. d. ebds. a. OO.), in der zweiten lateinischen Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („et in unam" &c.)[11]); in Etherius und Beatus's Schrift gegen Elipandus von Toledo („in unam" &c.; a. ob. S. 216 a. O.) und in dem von Fleck herausgegebenen Exemplar des Nicäno-Constantinopolitanums („in unam" &c.; a. d. ebds. a. O.).

Die Ursache der Auslassung der Präposition ist die sehr merkwürdige und bedeutungsvolle Abneigung, welche die abendländische Kirche zum Theil schon vor Augustin, insbesondere aber von der Zeit dieses Kirchenvaters an, und zwar je länger, je mehr, gegen die Beziehung des „in" vor „Spiritum sanctum" auf die übrigen Glieder des dritten Artikels und insbesondere auf das Glied von der Kirche hatte. — Diese Abneigung bewirkte, dass einige alte Kirchen, um die angegebene Beziehung unmöglich zu machen, entweder das „Credo in Deum Patrem —. Et in Jesum Christum —. Et in Spiritum sanctum" des

Leo institnit et in tabule argentee Romæ elteri sencti Panli affixit" in einer Auslegung des apostolischen Symbols, die sich in einem 1506 von Jakob Wimpheling bevorworteten Buche findet, das den Titel trägt: „Divus Bernardus in Symbolum Apostolorum. Idem in orationem dominicam. Idem de fide Christiana. Thomas Wolphius Junior in Pselmnm Benedicam", und die Worte: „Quidam dicunt: „„In sanetam ecclesiam"". Sic in tabula eursa Romæ in Cod. lat. Monac. 9588. — Was die Eigenthümlichkeiten des Exemplars anbetrifft, so findet sich „qui ex patre natus est" und „unum baptismum" allein in ihm, und theilt es nur mit der zweiten lateinischen Uebersetzung des Exemplars in den Acten des dritten constantinopolitanischen Concils das „et vitam venturi" st. „futuri seculi". Den Zusatz „lumen de lumine" voran „deum verum de deo vero" hat es mit den Exemplaren im „Sacr. Gelas." und „Cod. cann. et constitt. eccl. Rom." gemein (doch haben Cod. Thuaneus und Oxon. der „Cod. cann." &c. nach Quesnel diesen Zusatz nicht), und die griechischen Participia von κατελθοντα an bis zum Schluss des zweiten Artikels hat es mit dem Exemplar im „Sacr. Gelas." („qui propter — descendentem" &c.), mit dem in der ersten lateinischen Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („propter — descendentem" &c.; vgl. auch das Nicänum in derselben Uebersetzung), und mit dem von Fleck edirten („quem propter — descendentem" &c.) sehr unlateinisch durch Participia wieder gegeben („propter — descendentem" &c.). Anderes lasse ich hier unberührt.

11) In dieser Uebersetzung fehlt „Filioque" („qui ex Patre procedit").

Symbols in „Credo in Deo Patre —. Et in Jesu Christo —. Et in Spiritu sancto“ oder doch das „Et in Spiritu sancto“ (oder „Credo in Spiritum sanctum“) desselben in „Et in Spiritu sancto“ (oder auch „Credo in Spiritu sancto“) verwandelten und dann im dritten Artikel mit dem Accusativ fortfuhren. Das Erstere that die altaquilejensische Kirche, in deren Symbol der erste Artikel „Credo in Deo Patro omnipotente“, der Anfang des zweiten „Et in Christo Jesu unico Filio ejus, Domino nostro“ und der dritte „Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, hujus carnis resurrectionem“ lautet [12]), ein Wortlaut, zu dem uns der Aquilejenser Rufin den Commentar in den Worten geliefert hat, mit denen er in seiner „Expositio in Symbolum Apostolorum“ von dem Gliede vom heiligen Geiste zu den übrigen Gliedern des dritten Artikels übergeht [13]). Bloss

[12]) „Quod paulo superius dicebamus“, bemerkt Vallarsi in seiner Ausgabe von Rufins „Expositio in Symbolum Apostolorum“ n. 4, „ablativos pro accusativis heic et in consequentibus continuo restituimus, cum melioris notæ codicum auctoritate, tum rationum monumentis adducti, quæ Baluzius adfert. Ait vero: Sic tres Mss. codices, cum Remb. Erasm. et Morel. et sic in sequentibus articulis *et in Jesu Christo* &c. Pamelius his in locis accusativum posuit, tum quia sic invenit in Frobeniana et in aliis duobus vetustis editionibus, tum quia sic habent tria apud Hieronymum symbola, et sic ipse Hieronymus in Dialogo adversus Luciferianos, uno loco excepto; sic etiam ubique Augustinus. Verum Pamelii rationes probant, illud quidem in plerisque Symbolis dici solere: *Credo in Deum*, at minime probant, sic etiam exstitisse in Symbolo Ecclesiæ Aquilejensis. Quia etiam quo usitatior erat accusativus in Symbolis, eo minus probabile est, librarios vel incuria vel de industria ablativum in hoc Symbolo posuisse. At minime mirum, si, cum reperirent ablativum, novitate offensi, accusativum inscruerint. Quamobrem codices, in quibus legitur *Credo in Deo* &c. *et in Christo* &c. *et in Spiritu sancto*, videntur mihi accuratius consuetudinem Ecclesiæ Aquilejensis retinere, quam qui accusativum usurpant. Hæc autem Symboli pronuntiandi ratio non videtur ab hac Ecclesia adscita sine consilio fuisse, sed ut trium personarum divinarum clarior esset distinctio ab articulis sequentibus *sanctam ecclesiam*“ &c.

[13]) „Non dixit: in sanctam ecclesiam, nec in remissionem peccatorum, nec in carnis resurrectionem. Si enim addidisset in præpositionem, una eademque vis fuisset cum superioribus. Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate fides ordinatur, in Deum Patrem dicitur et in Jesum Christum Filium ejus et in Spiritum sanctum; in ceteris vero, ubi non de divinitate, sed de creaturis ac mysteriis sermo est, in præpositio non additur, ut dicatur in sanctam ecclesiam, sed sanctam ecclesiam credendam esse, non ut in Deum, sed ut ecclesiam Deo

in dem ersten Gliede des dritten Artikels ward der Accusativ in den Ablativ verändert von der Kirche, in der Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers (550—600), die Taufe empfing [14]), und von der, welcher der Verfasser der von Bianchini herausgegebenen pseudo-athanasianischen „Enarratio in Symbolum" angehörte („Credo in Deum Patrem —. Et in Jesum Christum —. Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, resurrectionem carnis", „Credo in Deum Patrem —. Credo in Spiritu sancto. — Sanctam matrem ecclesiam [15]). — Dieselbe Abneigung bewirkte, dass fast alle altoccidentalischen Ausleger des Taufsymbols nicht bloss „Credo sanctam ecclesiam", „Credo remissionem peccatorum" u. s. w. und nicht „Credo in sanctam ecclesiam", „Credo in remissionem peccatorum" u. s. w. sagten [16]), sondern sich auch auf das Bestimmteste und Ent-

congregatam, et remissionem peccatorum credendam esse, non in remissionem peccatorum, et resurrectionem carnis, non in resurrectionem carnis. Hac itaque præpositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis" (Ruf. Comment. in Symb. Apost. c. 36).

[14]) Venantius war in „Duplavili in agro Tarvisino" (Treviso) geboren. Die Kirche, in der er getauft ward, gehörte also mit zu der aquilejensischen Diöces.

[15]) Venantius bemerkt in seiner „Expositio Symboli" („Carminum, Epistolarum, Expositionum Libri XI, lib. XI C. 1) zu „Credo in Spiritu sancto": „Ergo una divinitas in Trinitate, quia dixit Symbolum: Credo in Deum Patrem et in Jesum Christum et in Spiritu sancto. Ergo ubi in præpositio ponitur, ibi divinitas approbatur, ut est: Credo in Patre, in Filio, in Spiritu sancto. Nam non dicitur in sancta ecclesia, non dicitur in remissione peccatorum, sed sanctam ecclesiam ac remissionem peccatorum credis".

[16]) So in Maximus von Turins „Homilia 82. De traditione Symboli" („Sanctam ecclesiam. Vere sancta est ecclesia" &c. „Remissionem peccatorum. Credenda est præcipue, fratres, peccatorum remissio" &. Carnis resurrectionem"); — in Petrus Chrysologus's sechs „Sermones in Symb. Apostolorum" (z. B. „Carnis resurrectionem. Crede carnis resurrectionem" &c. Sermo 58, „Et sanctam ecclesiam. Credimus et ecclesiam" &c. Sermo 59, „Credimus sanctam ecclesiam", „Credimus remissionem peccatorum", „Credimus resurrectionem carnis", „Credimus vitam æternam" Sermo 60, „Credo sanctam ecclesiam", „Credo remissionem peccatorum" Sermo 61; nur einmal, in Sermo 62, sagt Petrus „In sanctam ecclesiam"); — in dem aller Wahrscheinlichkeit nach Cäsarius von Arelate angehörigen pseudo-augustinischen Sermo 244 („Credite in Spiritum sanctum, credite sanctam

schiedenste gegen die Relation der Präposition auf die im dritten Artikel nach dem heiligen Geist genannten Gegenstände und insbesondere gegen ihre Relation auf die Kirche aussprachen. Man erklärte, dass man wohl der Kirche, aber, aber nicht an die Kirche glauben müsse, weil die Kirche nicht Gott, sondern Gottes Haus sei, dass man nicht an die Kirche glauben müsse, als wäre sie Gott, sondern dass man in der Kirche, als ihr Mitglied, an Gott glauben müsse; dass nicht in die im dritten Artikel nach dem heiligen Geist genannten Dinge hienein („in" mit dem Accus.) zu glauben sei, sondern dass dieselben in Gott müssten geglaubt werden; dass man sie nicht als Gott, sondern als Gottes Wohlthaten zu bekennen habe [17]). Ja

eeclesiam, credite sanctorum communionem, credite remissionem peccatornm, credite carnis resurreetionem, credite et vitam æternam"); — endlich in der ersten von den beiden Homilien „De symbolo", die wir in der Sammlung von Homilien finden, welche den Namen des Eusebius von Emesa tragen, aber von einigen südgallischen Kirchenlehrern des fünften oder fünften und sechsten Jahrhunderts und insbesondere von Faustus von Rhegium herrühren („Credo sanctam ecclesiam"; Max. Bibl. Patrr. T. VI p. 629). Auch die römische Kircho sagte: „Credo sanetam ecclesiam" &c., denn der in Rom getaufte Hieronymus sagt in seinem „Dialogus Orthodoxi et Luciferiani" (nach den bessern Handschriften): „Præterea cum sollemne sit in lavacro post Trinitatis eonfessionem interrogare: „„Credis sanctam eeclesiam? credis remissionem peccatornm? qnam ecclosiam credidisse eum dicis? Arianorum? sed non habent, nostram? sed extra hanc baptizatus, non potest eam eredere, quam nescivit" (Opp. T. II p. 167 ed. Migne).

17) „„Sanctam ecclesiam catholicam"". Sciendum est, quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debemus, quia Ecclesia non est Deus, sed domns Dei est" (der pseudo-augustinische „Sermo de Symbolo" 242). „Quod autem interrogavimus: „„Credis sanctam ecelseiam et remissionem peccatorum et carnis resurreetionem? non eo modo interrogavimus, ut quomodo in Deum creditur, sic et in ecclesiam sanctam catholicam. Propterea sancta et catholica est, quia recte credit in Deum. Non ergo diximus, ut in Ecclesiam qnasi in Deum crederitis, sed intelligite, nos dicere et dixisse, ut in Eeclesia saneta et catholica conversantes in Deum crederetis; crederetis etiam resurrectionem carnis, quia futura est. Sicut ergo in Trinitatis mysterium credidistis —, sicut vobis credidistis dimittenda esse peecata et nunc jam per baptismum creditis esse dimissa, ita etiam resurrectionem carnis futuram credite. -- In hoc enim Christianorum spes tota consistit, ut hujus, non

man erklärte die Redensart „an die Kirche glauben" sogar für eine Blasphemie [18]). Dieser Stand der Dinge war durch Rufins und noch viel mehr durch Augustins Einfluss herbeigeführt worden. Augustin macht nämlich einen scharfen Unterschied zwischen „credere alicui" und

alterius corporis resurrectionem in veritate futuram esse credamus" (der Augustin zugeschriebene „Sermo II ad Neophytos"). „Quod vero sequitur. „„Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam"" — credimus in Deum — hæc quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in Deo credimus, hæc, inquam, non quasi Deum, sed quasi Dei beneficia confitemur" (die zweite der beiden Homilien „De symbolo" in der dem Eusebius von Emesa zugeschriebene Sammlung; a. a. O. p. 631).

[18]) „Sed opponis et dicis, non statim in hoc verbo Deum posse monstrari, quod dicimus: „„Credo et in Spiritum sanctum"", quia sequitur: „„Credo in sanctam ecclesiam catholicam"". — Ergo dicis: „„Credo in sanctam ecclesiam catholicam?"" Quod supponendo exiguam, id est in syllabam, ingentem caliginem subtexere conaris? Credimus Ecclesiam quasi regenerationis matrem, non in Ecclesiam credimus quasi in salutis auctorem. Nam cum hoc de Spiritu sancto universa confitetur Ecclesia, numquid et in semetipsam credere potest? Ergo cum in solam specialiter credi oporteat Trinitatem, etiam memoratorum Patrum toto celebrata orbe doctrina confirmet, aut remove hanc de Ecclesiæ nomine syllabam, aut certe credere te in Ecclesiam manifesta professione Scripturis assere, testimoniis doce, divinis oraculis, remota verborum tuorum præsumptione, convince. De sacris omnimodo voluminibus quæ sunt credenda sumamus, de quorum fonte Symboli ipsius series derivata consistit: Qui in Ecclesiam credit, in hominem credit. Non homo ex Ecclesia, sed Ecclesia esse cœpit ex homine. Recede itaque ex hac blasphemiæ persuasione, ut in aliquam humanam te æstimes debere credere creaturam, cum omnino nec in Angelum, nec in Archangelum sit credendum. Hæc enim, quæ in Symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur ad clausulam Symboli, remota in præpositione, recipiuntur, ut sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam credamus. Credamus in Deum, id est, ut hæc a Deo deposita et in Deo constare fateamur. Nam nonnullorum imperitia in præpositionem hanc velut de proxima vicinaque sententia in consequentem traxit et rapuit et ex superfluo imprudenter apposuit. In nullis autem canonicis, de quibus Symboli textus pendet, accepimus, quia in Ecclesiam credere, sicut in Spiritum sanctum Filiumque debeamus. Et ideo, cum ab hoc honore omnis creatura sit aliena, hic, in quem credere præcipimur, Deus est. Quod verbum divinitatis specialiter vox Domini salvatoris assignat, ita dicens: „„Credite in Deum et in me credite"". Et iterum: „„Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui me misit"" (Faustus von Rhegiums oder des römischen Diaconus Paschasius, um 500, „Libri duo de Spiritu sancto contra Macedonium", Lib. I Cap. 1).

„credere in aliquem“, eine Redensart, die er nur von Gott gebraucht wissen will, und zwischen „credere Jesum esse Christum“, „credere Deo, Christo“ und „credere in Deum, Christum“. Das Letzte definirt er durch „credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo“, „credendo amare, diligere Deum, Christum“, „credendo in eum ire ejusque membris incorporari“ und „credendo in Christum, veniente Christo in credentem in eum, quodammodo uniri in Christum et membrum corporis ejus effici“. Es schliesst nach ihm die Hoffnung und die Liebe zu Gott ein. „Credere Jesum Christum esse“ ist ihm dagegen ein Glaube, den auch die Dämonen haben [19]). Und in Ueber-

[19]) „Hoc est etiam credere in Deum, quod utique plus est quam credere Deo. Nam et homini cuilibet plerumque credendum est, quamvis in eum non sit credendum. Hoc est ergo credere in Deum: credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo“ (Enarr. in Ps. 77 u. 8). „Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit: „„Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem ille misit““. Ut credatis in eum, non ut credatis ei. Si creditis in eum, creditis ei; non autem continuo, qui credit ei, credit in eum. Nam et dæmones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere: „„Credimus Paulo““, sed non credimus in Paulum; „„credimus Petro““, sed non credimus in Petrum. Credenti enim in eum, qui justificat impium, deputatur fides ejus ad justitiam. Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari“ (Tract. XXIX in Ev. Joh. n. 7; vgl. die Worte: „Hoc est — credere in Christum, diligere Christum; non quomodo dæmones credebant, sed non diligebant, et ideo, quamvis crederent, dicebant: „„Quid nobis et tibi est, Fili Dei““, Enarr. in Ps. 130 n. 1, und die Worte: „Non enim hoc [credere in Christum] est, habere dæmonum fidem, quæ recte mortua perhibetur, sed fidem, quæ per dilectionem operatur“, „De fide et operibus“ n. 30). „Nunquam — aliquis Apostolorum dicere auderet: „„Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me““. Omnino enim non diceret: „„Qui credit in me““. Credimus enim Apostolo, sed non credimus in Apostolum; non enim Apostolus justificat impium“ &c., Tract. LIV in Ev. Joh. n. 3). „Potuit Apostolus recte dicere: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi““. Nunquam autem diceret: „„Justificamini a me, sicut et ego sum justificatus a Christo. Quoniam possunt esse et sunt et fuerunt multi justi homines et imitandi; justus autem est justificans nemo, nisi Christus. Unde dicitur: „„Credenti in eum, qui justificat impium, deputatur fides ejus ad justitiam““. Quisquis ergo ausus fuerit dicere: „„Justificate““, consequens est, ut dicat etiam. „„Crede in me““. Quod nemo sanctorum recte dicere potuit, nisi Sanctus sanctorum: „„Credite in Deum et in me credite““, ut, quia ipse

einstimmung hiermit sagt er nie: „Credo in sanctam ecclesiam, in remissionem peccatorum“ u. s. w., sondern stets: „Credo sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum“ u. s. w.[20]). Da, wo das alte Abendland „credere in“ mit andern Gegenständen als die drei göttlichen Personen und speciell mit den Gegenständen verbindet, die im dritten Artikel auf den heiligen Geist folgen, ist die Präposition (ganz wie unser „an“ in den Redensarten: „Er glaubt nicht an den Teufel“, „Er glaubt an Gespenster“, „Ich glaube nicht daran“), meist nur Exponent des Accusativverhältnisses[21]). — Dieselbe Abneigung

justificat impium, credenti in eum, qui justificat impium, deputetur fides ad justitiam“ („De peccatorum meritis et remissione“ Lib. 1 n. 18). „Multum interest, utrum quisque credat, ipsum Christum, et utrum credat in Christum. Nam ipsum esse Christum et dæmones crediderunt, nec tamen in Christum dæmones crediderunt. Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum, et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum venit in eum Christus et quodam modo unitur in eum et membrum in corpore ejus efficitur. Quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas“ („Sermo 144 n. 2 de verbis: „„Ipse arguet mundum de peccato““ &c.“).

[20]) S. die Stellen: „Credimus etiam resurrectionem carnis“ in „Sermo de Symb. ad Catechumenos“, „per ipsum (Spiritum sanctum) remissionem accipimus peccatorum, per ipsum resurrectionem credimus carnis“) in „Sermo 215 in redditione Symboli“ und „Credimus et sanctam ecclesiam“, „Itaque credimus et remissionem peccatorum“, „Et ideo credimus et carnis resurrectionem“ in „Liber de fide et Symbolo“ (nach den meisten Handschriften).

Wie sich in solchen späteren Erklärungen, wie die ob. in Anm. 17 angeführten, der Einfluss Augustins geltend macht, sieht man daraus, dass dieselben Männer, die sie gaben, nach Augustin und fast mit seinen Worten scharf zwischen „credere Deum“, „credere Deo“ und „credere in Deum“ unterscheiden. So heisst es in der zweiten „Homilia de Symbolo“ in der dem Eusebius von Emesa zugeschriebenen Homiliensammlung: „Aliud est Deo credere, aliud in Deum credere. Credere et Paulo et Petro jure debemus, in Petrum vero ac Paulum credere, id est in servos conferre honorem Domini, non debemus. Credere illi quilibet potest hominum, credere vero in illum, soli te debere noveris majestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere Deum, aliud credere in Deum. Esse Deum credere et diabolus invenitur, in Deum vero credere, nisi qui pia in eum speraverit, non probatur. Et ideo Deum credere naturaliter scire est, in Deum vero credere, hoc est fideliter eum quærere et tota in eum dilectione transire“.

[21]) Das ist z. B. deutlich der Fall in den Worten Cyprians: „In æternam poenam sero credent, qui in vitam æternam credere noluerunt („Ad Demetrianum“

bewirkte endlich, dass man im Occident vom sechsten Jahrhundert an im lateinischen Text des nicäno-constantinopolitanischen Symbols oft

c. 24); ferner in den Worten Tertullians: „Credentes enim resurrectionem Christi, in nostram quoque credimus, propter quos ille et obiit et resurrexit. Ergo cum constet de resurrectione mortuorum, vacat dolor mortis, vacat et impatientia doloris. Cur ergo doleas, si periisse non credis? Cur impatienter feras, subductum interim, quem credis reversurum? („De patientia" c. 9) und darum auch in seinen Worten: „Offeramus patientiam spiritus, patientiam carnis, qui in resurrectionem carnis et spiritus credimus" (ib. c. 16); ferner in den Worten des Hieronymus: „Porro blasphemia non solum aperta est et de ira nascitur, sed et absque ira, sedata mente, profertur, si aut de mundi istius quispiam gubernatione causetur et dicat: Illud sic esse non debuit, hoc vero esse sic debuit; aut certe in Ecclesia constitutus et credens in Deum, labatur in dogmatibus, quæ ignorare non licitum est: aliter de Patre et Filio et Spiritu sancto sentiens, quam rei ipsius veritas habet, non ita credens in resurrectione mortuorum, ut scripturæ docent (zu Eph. 4, 31); ferner in den Worten Augustins: „Et ipsam fidem in resurrectionem Christi maxime commendavit Apostolus. Ait enim: „„Si credideris in corde tuo, quia Deus eum suscitavit a mortuis, salvus eris"". Non dixit: „„Si credideris, quia mortuus est Christus"", quod et Pagani et Judæi et omnes inimici ejus crediderunt, sed ait: „„Si credideris in corde tuo, quia Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris"". Hoc credere, hoc est esse Israel, hoc est videre Deum" &c. (Enarr. in Ps. 120 n 6); weiter in den Worten des Gregorius von Tours: „„Si — resurrectio futura non est, quid proderit justis bene agere, quid nocebit peccatoribus male. Decidant ergo cuncti in voluntatibus suis, et faciat unusquisque quæ placuerit, si judicium futurum non erit. Vel illud, improbe, non reformidas, quod ipse Dominus beatis apostolis ait: „„Cum venerit"", inquit, „„filius hominis in sede majestatis suæ, congregabuntur ante eum omnes gentes"" &c. Atque ut ipsa scriptura docet: „„Ibunt hi in supplicium æternum"" &c. Putasne, erit resurrectio mortuorum, quando ista faciet Dominus? Respondeat ergo tibi Paulus apostolus, sicut aliis incredulis, dicens: „„Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis et fides vestra"". Ad hæc contristatus presbyter, a conspectu nostro discedens, pollicitus est credere in resurrectionem, juxta seriem scripturarum sanctarum, quam supra memoravimus („Historia Francorum", Lib. X c. XIII). — In Nicetas von Romatianas „Explanatio Symboli ad competentes" wechseln „credere" mit dem blossen Accusativ und „credere" mit „in" und dem Accusativ beständig mit einander. Während Nicetas erst sagt: „Post confessionem beatæ Trinitatis jam confiteris credere sanctam ecclesiam catholicam", sagt er später: „Credis in remissionem peccatorum". Da, wo er die beiden letzten Glieder

„in“ vor „unam sanctam, catholicam et apostolicam“ ausliess — zum Theil sogar da, wo man das griechische Original geradezu über-

des dritten Artikels anführt, sagt er sogar in einem Athemzuge: „credis et carnis resurrectionem et in vitam æternam“. Endlich: während er hier sagt. „Credis in vitam æternam“, sagt er später wieder: „hæc est æterna vita illa –, quam credis“. Aus diesem beständigen Wechsel von „credere“ mit dem blossen Accusativ und „credere“ mit „in“ und dem Accusativ folgt offenbar, dass „credere in sanctam ecclesiam catholicam, in remissionem peccatorum“ &c. für Nicetas ganz Dasselbe gewesen sein muss, wie „credere sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum“ &c., oder dass die Präposition „in“ in den Verbindungen „credere sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum“ &c. für ihn ihre ursprüngliche eigentliche Kraft verloren haben und zu einem blossen Exponenten des Accusativverhältnisses geworden sein muss, einem Exponenten, der in Verbindung mit dem Accusativ gleich dem blossen Accusativ die Existenz des Objects ausdrückte. In dem pseudo-augustinischen „Sermo de Symbolo ad Catechumenos II“, einer Auslegung des Symbols aus der nordafrikanischen Kirche der vandalischen Zeit, heisst es „in carnis resurrectionem et in vitam æternam“, wird aber das Erstere durch „Resurrecturam esse omnem carnem, rationalem scilicet creaturam, fideliter teneamus“ erklärt. Hieher gehören zum Theil auch Fulgentius von Ruspes Worte in seinen „Libri duodecim contra gesta, quæ adversus eum Fabianus hæreticus falsa confinxit“ Fragm. XXXVI „Non autem sic credimus in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem et in vitam æternam, sicut credimus in Spiritum sanctum“. Discretione quippe largitoris largitatisque servata, in Patrem et in Filium et in Spirtum sanctum credimus, remissionem vero peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam a Patre et Filio et Spiritu sancto danda nobis credimus et speramus“. Einerseits macht nämlich Fulgentius in diesen Worten einen scharfen Unterschied zwischen „credere in Patrem, in Filium et in Spiritum sanctum“ und zwischen „credere in remissionem peccatorum“ &c., indem er das Erstere entweder wie Augustin oder als ein sein Vertrauen auf die drei göttlichen Personen Setzen fasst, andererseits definirt er doch das Letztern nicht durch „glauben, dass es eine Sündenvergebung u. s. w. gehe“, sondern glauben und hoffen, dass man selber sie erhalten werde. An „credere in sanctam ecclesiam“ und „credere sanctam ecclesiam“ konnte er nicht denken, da „sancta ecclesia“ in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol bekanntlich nicht zwischen „Spiritum sanctum“ und „remissionem peccatorum“ stand, sondern. durch „per“ mit dem Vorangehenden verbunden, den Schluss des dritten Artikels bildete. Aehnlich, wie Fulgentius, verstand aller Wahrscheinlichkeit nach auch Cyprian „credere in“ in den Worten: „Nam si dicunt (die Novatianer bei der Taufe): „„Credis in remissionem peccatorum (einige Handschriften haben bloss „remissionem peccatorum“) et vitam

setzte (s. ob. S. 220), und wo wir deshalb die Präposition erwarten sollten, zumal da in lateinischen Uebersetzungen griechischer Symbole

æternam per sanctam ecclesiam"" &c. (Ep. 69 „ad Magnum") und: „Nam cum dicimus (bei der Taufe): „„Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?"" &c. (Ep. 70 „ad Januarium et cæteros episcopos Numidas"); s. die am Anfang dieser Anm. angef. cyprianische Stelle.

An mehreren Stellen der Kirchenväter schwanken die Handschriften zwischen „credere in ecclesiam" &c. und „credere ecclesiam" &c. So haben in Cyprians Ep. 69 die meisten Handschriften die Präposition, einige nicht; so fehlt in des Hieronymus „Dial. contr. Luciferianos" c. 12 „in" nach Marianus Victorius in den besten Handschriften, während einige sie haben; so haben in Augustins Schrift „De fide et Symbolo" n. 21—23 drei Handschriften die Präposition, während die übrigen sie auslassen; so haben in der mittelsten der drei pseudoaugustinischen (vielleicht dem Maximus von Turin angehörigen) „Sermones ad neophytos" drei Handschriften „in", während die Präposition in zwei anderen fehlt. Dieses Schwanken der Handschriften erklärt sich theils daraus, dass Abschreiber die Präposition unwillkürlich hinzufügten, indem „credere in" oft in derselben Bedeutung gebraucht wurde, wie „credere" mit dem Accusativ, theils daraus, dass sie dieselbe wegliessen, indem sie sich an ihr stiessen, oder doch daran gewöhnt waren „credere" mit den auf den heiligen Geist folgenden Gliedern des dritten Artikels mit dem blossen Accusativ zu verbinden.

Einzelne abendländische Kirchenlehrer scheinen jedoch bisweilen nicht nur das „in" vor „Spiritum sanctum" auch mit „sanctam ecclesiam" &c. verbunden, sondern auch das „credere in sanctam ecclesiam" &c. in demselben Sinne, wie das „credere in Patrem" &c. genommen zu haben. So besonders Ambrosius in seiner „Explanatio Symboli ad initiandos". Doch ist hier der Text unsicher, und der Sinn, den Ambrosius in die Verbindung „credere in sanctam ecclesiam" &c. legt, nicht ganz klar. In dem einen der beiden Texte, in welchen wir die „Explanatio" besitzen, dem von Angelo Mai in „Scriptorum vett. nova coll." T. VII p. 156-58 aus einer vaticanischen Handschrift herausgegebenen, lauten nämlich seine Worte: „Sane accipe, quemadmodum credimus in auctorem; ne forte dicas: „„sed habet et in Ecclesiam, sed habet et in remissionem peccatorum, sed habet et in resurrectionem"". Quid ergo? Par causa est. Sic credimus in Christum, sic credimus in Patrem, quemadmodum credimus et in Ecclesiam et in remissionem peccatorum et in carnis resurrectionem. Quæ ratio est? quia qui credit in auctorem, credit et in opus auctoris. Denique ne hoc ingenii nostri putetis, accipite testimonium: Si mihi non creditis, vel operibus credite. Ergo hoc habes. Nunc fides tua amplius elucebit, si in opus auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam. In ecclesiam sanctam et in remissionem peccatorum. Crede ergo ex fide, quia omnia peccata tibi remittentur. — Resurrectionem. Crede, quia resurgat et

sonst eine grosse Buchstäblichkeit herrscht —, und dass diese Auslassung zuletzt in dem lateinisch-abendländischen Nicäno-Constantinopolitanum

caro". Dagegen steht in dem anderen Text der „Explanatio", welchen wir in der römischen Ausgabe der Werke des Maximus von Turin finden, und der aus einem Lambacher Codex, in dem die Rede Maximus von Turin zugeschrieben wird, genommen ist: „Sed habet et Ecclesiam, sed habet et remissionem peccatorum, sed habet et resurrectionem carnis — quemadmodum credimus et Ecclesiam et remissionem peccatorum et carnis resurrectionem — si operi auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam —. Sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum". In den Worten des Ambrosius: „Dominica jejunare non possumus, quia Manichæos etiam ob istius diei jejunia jure damnamus. Hoc est enim in resurrectionem Christi non credere, si legem quis jejunii die resurrectionis indicat (Ep. XXIII n. 11) ist „in resurrectionem" = „resurrectionem". In seiner Schrift „De excessu fratris sui Satyri" braucht Ambrosius oft „credere resurrectionem" (Lib. II n. 53. 62. 65. 83. 102). Hieronymus, welcher berichtet, dass die römische Kirche, in der er getauft worden war, bei der Taufe fragte: „Credis sanctam ecclesiam? „credis remissionem peccatorum?" (s. ob. S. 225), sagt in seinem Commentar zu Pauli Brief an Philemon (V. 5): „Nunc hoc quæritur, quomodo eandem fidem in Jesu Christo quis habere possit et in sanctos ejus". — Ad expositionem hujus loci de Exodo sumamus exemplum: „„Credidit populus Deo et Moysi, servo ejus"". Una eademque credulitas in Moysen refertur et Deum, et populus, qui credebat in Dominum, æque credidisse dicitur in servum. Hoc autem non solum in Moyse, sed in omnibus sanctis ejus est, ut quicunque credidit Deo, aliter ejus fidem recipere non queat, nisi credat et in sanctos ejus. Non est enim in Deum perfecta dilectio et fides, quæ in ministros ejus odio et infidelitate teneatur. Quod autem dico, tale est: Credidit quispiam in conditorem Deum, non potest credere nisi prius crediderit de sanctis vera esse, quæ scripta sunt. Adam a Deo plasmatum &c. Hoc et cetera, quæ de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit". Doch hat der Kirchenvater nach diesen Worten bei „credere in sanctos" eigentlich keinen andern Glauben gemeint als den, dass alles das wahr ist, was in der heiligen Schrift von den Heiligen erzählt und ausgesagt wird. — Man könnte hier auch die mittelste von den „interrogationes de fide" anführen wollen, die in der mailändischen Kirche an die Baptizanden gerichtet wurden: „Credis in Dominum nostrum Jesum Christum et in crucem ejus?" (Pseudo-Ambrosius „De sacramentis" Libb. VI, Lib. II c. 7 n. 20, und Ambrosius „De mysteriis liber unus" c. 5 n. 28). Aber mit „credere in crucem Christi" (sowie auch mit den Redensarten πιστευειν εἰς τον θανατον und εἰς το αἱμα Χριστου in Ignat. ep. ad Trall. c. 2: ἱνα, πιστευσαντες εἰς τον θανατον αὐτου, το ἀποθανειν ἐκφυγητε und ep. ad Smyrn. 6: ἐαν μη

allein herrschend und so eine von den Eigenthümlichkeiten wurde, die für dieses Symbol characteristisch sind, und es von dem griechisch-morgenländischen Original unterscheiden [22]. — Wenn nach dem ob.

πιστευσωσιν εἰς το αἷμα Χριστου) verhält es sich doch anders als mit „credere in sanctam ecclesiam", „credere in carnis resurrectionem" &c., indem es ja keinem Zweifel unterworfen sein kann, dass Christi Kreuz (Tod und Blut) ein Gegenstand des Vertrauens für den Christen sein darf. „Credere in crucem Christi" ist nicht wesentlich verschieden von „credere in Jesum crucifixum".

[22]) Die Abneigung, die wir in der alten abendländischen Kirche gegen die Beziehung des „in" vor „Spiritum sanctum" auf die übrigen Glieder des dritten Artikels finden, setzt sich im ganzen Mittelalter fort. Vgl., was das frühere Mittelalter angeht, z. B. die Worte: „Credant etiam sanctam ecclesiam catholicam, id est universalem, non in sanctam ecclesiam, ut credentes in Trinitatem" in Theodulph von Orleans's ob. angef. Schrift (a. d. ebds. a. O.), und die Worte: „Interr. „„Credis in sanctam ecclesiam catholicam et in sanctorum communionem?"" Resp. „„(Non); esse etenim sanctam ecclesiam, sed in eam non credo, quia non Deus, sed convocatio seu congregatio Christianorum est"". — Interr. „„Credis in remissionem peccatorum?"" Resp. „„Non; sed esse remissionem peccatorum credo"" &c. in den von Alcuin oder einem anderen Kirchenlehrer des achten Jahrhunderts angehörigen „Disputationes puerorum per interrogationes et responsiones" c. 11 (Opp. Alcuin T. II p. 1137 s. ed. Migne). Was das spätere Mittelalter betrifft, so vergleiche folgende Stellen: „„Credo in Spiritum sanctum"". Hæc fidei confessio ipsum æque Deum sicut et Patrem et Filium asserit, alioquin non diceret in Spiritum sed Spiritum sanctum tantum, sicut et consequentur dicit ecclesiam, non in ecclesiam. Sicut ergo dicimus: „„Credo sanctam ecclesiam"", id est eam esse sanctam, ita etiam dicere possumus: „„Credo sanctum Petrum"" (die Bernhard von Clairvaux beigelegte Auslegung des Symbols; s. ob. S. 221 f.). „„Sanctam ecclesiam catholicam"". Subaudis: credo. — Remissionem peccatorum credo esse in ecclesia" (eine kurze Auslegung des Symbols in Cod. lat. Monac. 16086 aus dem 12ten oder 13ten Jahrhundert. „Sanctam ecclesiam catholicam credere debemus, quia non est Deus, sed domus Dei est" (eine kurze Auslegung des Symbols in Cod. Sangall. 782 aus dem 13ten Jahrhundert). „„Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam"". Iste versiculus noni articuli in alio symbolo Apostolorum est, quem posuit Matthæus, scilicet sanctam ecclesiam catholicam. Non est ita exponendus, ac si nos jubeat credere in aliquid, quod non est Deus, quia hoc idololatria et non fides esset. Dupliciter igitur potest intelligi: scilicet primo, prout communiter solet exponi, sic: „„Credo unam sanctam"" &c., id est: „„Credo in Spiritum sanctum suis donis unientem et sanctificantem ecclesiam""; alio modo: „„Credo unam sanctam"" &c., id est: „„Credo in Filium — unientem — et in se sanctificantem ecclesiam"". Primo

S. 221 f. Angeführten „in“ vom fünften bis zum neunten Jahrhundert in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum doch noch etwas häufiger beibehalten als ausgelassen wurde, so hat dies wohl darin seinen Grund, dass die Präposition nun einmal im Originale stand, dass man damals sehr buchstäblich zu übersetzten pflegte, und dass man endlich „in“ nach „credere“ oft nur als Exponent des Accusativverhältnisses brauchte und es darum auch in dem genannten Symbole auf diese Weise auffassen konnte.

3. Die Verwandlung des Plurals in den Singular im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten [23]) begegnet uns am Frühesten in der römischen Kirche, indem wir sie hier schon in „Sacramentarium Gelasianum“ finden („Credo —. Confiteor —. Spero —.“). Später treffen wir sie ebenda-

modo est articulus de Spiritu sancto, alio modo est articulus de Filio“ (eine Auslegung des Nicænums in Cod. Sangall. 974 aus dem 13ten Jahrhundert). „„Credo sanctam ecclesiam catholicam““. Hucusque hanc præpositionem „in“ junximus huic nomini „„Deum““, junximus nominibus personarum, significantes, quod in solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum tendimus tanquam in nostræ salutis auctorem, non in archangelos vel beatam virginem. Hac igitur præpositione obmissa sine ipsius appositione cedunt sequentia“ (eine in Bologna recitirte Auslegung des Symbols „a Magistro Theobaldo Britone Turonensi Canonico“ aus dem 13ten oder 14ten Jahrh. in Cod. Melic. D. 82). Auch der „Catechismus Romanus“ erklärt sich gegen die Beziehung der Präposition auf das Glied von der Kirche (und die folgenden Glieder). „An, ut in Deum“, heisst es nämlich hier in P. I. „De Symbolo“ Cap. X. De nono articulo, Qu. 19), „An, ut in Deum, ita in Ecclesiam credendum est? Tres Trinitatis personas, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ita credimus, ut in eis fidem nostram collocemus. Nunc autem, mutata dicendi forma, sanctam et non in sanctam Ecclesiam credere profitemur, ut hac etiam diversa loquendi ratione Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur, præclaraque illa omnia, quæ in Ecclesiam collata sunt beneficia, divinæ bonitati accepta referamus“. Dass die verschiedenen protestantischen Kirchen die Verbindung des „in“ mit „sanctam ecclesiam catholicam“ und den folgenden Gliedern des Symbols verworfen haben, versteht sich von selbst.

[23]) In einigen Exemplaren, dem in den Acten des Conc. Tolet. III, dem bei Etherius und Beatus und dem pseudoisidorischen, beginnt der dritte Artikel mit „Credimus et in Spiritum sanctum“ statt „Et in Spiritum sanctum“. Auch in den beiden von Heurtly herausgegebenen Uebersetzungen wird das „Verbum credendi“ im Anfang des dritten Artikels wiederholt; nur steht es hier im Singular (s. die folg. Anm.).

selbst in dem „Ordo Romanus“ („Credo —. Confiteor —. Et exspecto —.“) und in dem uns von Abälard mitgetheilten Symbole Leos III („Credo —. Confiteor —. Spero —“, wie im Gelasianum; s. ob. S. 221). Was die angelsächsische und altenglische Kirche anbetrifft, so finden wir den Singular in derselben in den beiden von Heurtly veröffentlichten Uebersetzungen (s. ob. S. 220)[24], und was die fränkische Kirche angeht, so begegnen wir ihm hier in dem Exemplar in den forojulianischen Acten („Credo —. Confiteor —. Et exspecto —.“) und in dem von Fleck edirten Exemplare („Credo —. Confiteor —. Spero —.“); vgl. auch noch die ob. S. 218 angef. Worte des Aeneas von Paris. — Dagegen ist der Plural des Originals beibehalten in den drei spanischen Exemplaren, dem in den Acten des dritten toletanischen Concils („Credimus —. Credimus et —. Confitemur —. Exspectamus —.“), dem in der Mozarabischen Liturgie („Credimus —. Confitemur[25]) —. Exspectamus —.“) und dem bei Etherius und Beatus (ganz wie in den Acten des Conc. Tolet. III), sowie auch in allen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, der in den „Cann. et constitt. eccl. Rom.“ („Credimus —. Confitemur —. Speramus —.“), der des Dionysius Exiguus (ebenso, nur „Exspectamus —.“), der des Pseudoisidorus („Credimus —. Credimus et —. Confitemur —. Exspectamus —.“), den beiden in den Acten des chalcedonensischen Concils („Credimus —. Confitemur —. Et exspectamus, Exspectamus —.“) und den beiden der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („Credimus —. Confitemur — Speramus, Exspectamus —.“). — Der Gebrauch des Singulars in dem „Sacramentarium Gelasianum“ und „Ordo Romanus“ rührt daher, dass

[24]) „Ic gelyfe —. And Ic gelyfe on thone halgan Gast. Ic andette tha anan halgan — gelathunge; And an fulluht on forgyfennyse synna; And Ic andibidige —“. „Ic ileue —. And Ic ileve on thene holi Gost; Ic andette tha onan halwen — ilathunge; And on fulluht —; And Ic abide —“. Hier wird nicht nur das „Verbum credendi“ am Anfang des dritten Artikels wiederholt (s. die vorangehende Anm.), sondern steht auch das „Verbum confitendi“ nicht, wie im Original und überall sonst, vor dem Gliede von der einen Taufe zur Vergebung der Sünden, sondern vor dem von der Kirche, und werden jenes und dieses in ähnlicher Weise, wie die beiden letzten Glieder des dritten Artikels, zu einem kleinen Ganzen verbunden.

[25]) Im Texte eigentlich „Confiteor; dazu aber in einer Anmerk.: „Lege confitemur“.

das Nicäno-Constantinopolitannm hier als das Glaubensbekenntniss jedes einzelnen von den Kindern gilt, denen es überliefert wird; wie es denn der Acolyth absingt, während er seine Hand auf den Kopf eines einzelnen Kindes gelegt hält. Das Exemplar Leos III hat den Singular, weil er in der römischen Kirche bei der „traditio" und „redditio Symboli" gebraucht wurde. Der Singular in der fränkischen und angelsächsischen und altenglischen Kirche hängt damit zusammen, dass das Nicäno-Constantinopolitanum bei der Messe von dem Priester als das Bekenntniss jedes Einzelnen in der Gemeinde und sein eigenes abgesnngen ward; was jene Kirche betrifft jedoch wohl anch damit, dass es in Frankreich an nicht ganz wenigen Orten als „Symbolum traditum" nnd „redditnm" gebrancht wurde [26]). Der Plnral in der spanischen Kirche schreibt sich daher, dass das dritte toletanische Concil in seinem zweiten Canon verordnet hatte, dass das Volk das Nicäno-Constantinopolitanum bei der Messe vor dem Vaterunser und dem Genusse des Abendmahls singen sollte [27]). Der Plural an den übrigen Stellen erklärt sich daraus, dass hier lauter unmittelbare Uebersetzungen des griechischen Originals vorliegen.

Aber nicht bloss das lateinische Nicäno-Constantinopolitannm nnterscheidet sich jetzt von dem ursprünglichen, im Orient noch heute gebrauchten griechischen durch die drei besprochenen Differenzen nnd hat sich zum Theil schon in älteren Zeiten von ihm unterschieden, sondern wir finden dieselben Differenzen auch in dem im Occident mehrfach gebrauchten [28]) griechischen Nicäno-Constantinopolitannm

[26]) Gelasius's „Sacramentarium" ward im Frankenreiche gebraucht (s. Muratori, „Liturgia Romana vetus" T. I p. 53) und in mehreren demselben Reiche angehörigen „Ordines ad faciendum Catechumenum" und „Ordines ad faciendum scrutininm" finden wir ebenfalls das nicäno-constantinopolitanische Symbol als „Symbolum traditum" (s. Martene „De antiquis ecclesiæ ritibus libri tres", T. I p. 16. 17. 38. 41 ed. Venet. von 1783).

[27]) „Sancta constitnit Synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniæ vel Gallæciæ secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta episcoporum, symbolum fidei recitetur, ut, priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur; quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem prælibandum pectora populorum fide purificata accedant" (Coleti, a. a. O. T. VI p. 706).

[28]) Das griechische Nicäno-Constantinopolitanum ward zuvörderst in der römischen

und zwar zum Theil schon in älteren Zeiten, indem die Abendländer sich nicht scheuten die Veränderungen, die sie mit diesem Symbole vornahmen, in das Original selbst einzuführen.

Einen Beweis dafür haben wir in dem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen und mit musikalischen Zeichen versehenenNicäno-Constantinopolitanum, das wir unter der Ueberschrift „Symbolnm Apostolorum Græce" in einer dem zehnten Jahrhundert angehörigen St. Gallener Handschrift, Cod. Sangall. 338 [29]), finden, und welches ich hier in der Art veröffentliche, dass ich die Linien der Handschrift und alle ihre Eigenthümlichkeiten beibehalte: ihre Aussprache der griechischen Wörter [30]), ihre häufigen Verbindungen zweier oder dreier Wörter oder

Kirche und in einzelnen gallischen und germanischen als „symbolum traditum" und darum auch „redditum" gebraucht; s. das „Sacramentarium Gelasianum" (Muratori, „Liturgia Romana vetus" T. I p. 540—42), den von Hittorp edirten „Orde Romanns" (a. eb. S. 218 a. O.), den siebenten der von Mabillen edirten „Ordinee Romani" (Greg. Magni Opp. T. IV p. 997 ed. Migne), das „Rituale Romanum restitutum a Sanctorio Casertano" (Höfling, „Das Sacrament der Taufe" I, 316), den „Ordo ad faciendum serutininm ex ms. Pontificall ecclesiæ Pictaviensis" (Martene, „De antiquis Ecclesiæ ritibus", T. I p. 38), und den „Ordo ad faciendum serutinium" in ms. Wertinensis monasterii (a. dems. O. p. 41). Sodann ward aber dasselbe Symbol, wie daraus hervorzugehen scheint, dass es sich in alten Missalen mit Musikzeichen versehen neben dem „Gloria in excelsis Deo" eder „Carmen angelicum", dem „Sanctus" und dem „Agnus Dei" vorfindet, wohl auch sonst beim Gottesdienste gebraucht.

[29]) Dieser Codex ist ein Pergamentcodex in 4o. Der handschriftliche Catalog der Bibliothek bemerkt über ihn: „Cedex sæculi decimi; Character sæculi X aureis litteris, picturis et colore purpureo ceteroqne ornatu seriptorio insignis". Er enthält auf p. 305 „Carmen angelicum latine", auf p. 306 s. „Symbolnm Apostolorum (Nicænum) latine", anf p. 308 „Carmen angelicum græce", auf p. 308 s. „Symbolum Apostolorum græce" (unser apostolisches Symbol in griechischer Uebersetzung, in Theol. Tidsskr. B. VI S. 526 von mir herausgegeben), auf p. 310 e. „Carmen angelicum græce et latine" und auf p. 312 s. „Symbolum Apostolorum (Nicænnm) Græce".

[30]) Sie ist wesentlich itacistisch, indem *η*, *ει* und *οι*, durch *i* ausgedrückt werden (pi*t*in, g*i*s, monogen*i*, gen*i*thenta, al*i*thinen u. s. w.; *i*s, *i*sena, ke*i*sena, *i*stus, basil*i*as, *i*sto; p*i*tin, up*i*thenta, kezoop*i*en; der auerstgenannte Vocal wird jedoch einmal, in sot*y*rian, durch *y* ausgedrückt), nnd *αι* durch *e* wiedergegeben wird (k*e*, *e*onon, krin*e*, est*e*, *e*onos). *Y* wird bald durch *y* bald durch *i* ausgedrückt (k*y*rion, *y*per; tos*i*n, key*i*os*i*n, prosk*i*numenon, kes*i*n), *υι* bald durch *yi*, bald durch

eines Wortes und eines Theiles eines anderen oder zweier Wörter und eines Theiles eines dritten zu einem Worte [31]), sowie auch ihre Trennungen

i (*yi*o, ke*yi*osin; ton*i*on), ηι durch *y* (*y*sun) und ευ vor einem Vokal (ω, ο) bald durch *euu* (spricht *evv*), bald durch *eug* (pist*euu*o, ekpor*eug*omenon). Der G Laut tritt zwischen jenen Diphthong und diesen Vokal und verhindert, sie von einander scheidend, den kakophonischen Hiatus *euo*. Dasselbe *g* finden wir auch sonst mehrfach nach ευ und vor ω und ο. So in der von Binterim in seiner Schrift „De probationibus theologicis epistolæ catholicæ“ B. 2: „Epistola catholica secunda —. Pars prior“ aus einem Codex der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf, der den „Ordo Romanus Gregorianus, sed non purus“ enthalten und im Anfang des zehnten Jahrhunderts geschrieben sein soll, herausgegebenen mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Uebersetzung des apostolischen Symbols (Pist*eug*o, Pist*eug*o), sowie in einem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Nicäno-Constantinopolitanum in einer früher der „Ecclesia Essendis“ angehörigen Handschrift derselben Bibliothek (Pyst*eug*o, ekpor*eug*gomenos; s. unt. S. 248). Ebenso heisst es in dem schon ob. S. 237 erwähnten „Ordo ad faciendum scrutinium ex Pontificali ecclesiæ Pictaviensis“ bei Martene „De antiquis ecclesiæ ritibus“, Lib. 1 Cap. I Art. XII Ord. III: „Et dicit Acolythus Symbolum græce, decantando super caput infantis: πιστευγο εἰς ἕνα θεον“ und in dem von Muratori herausgegebenen „Sacramentarium Gregorianum“: „Ad reddentes dicit Dominus Papa post pist*eug*is“, d. i. πιστευεις; (Mur. „Lit. Rom. vet.“ T. II p. 61). *E* wird einmal, in „pat*i*ra“, durch *i* wiedergegeben, und ι einmal, in „ag*y*an“, durch *y*. Dasselbe geschieht in denselben Worten in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift. *A* wird überall durch *a*, *o* und ω durch *o* (orat*o*n, pant*o*n, eon*o*n u. s. w.) ausgedrückt; indem „amarti*a*n“, das sich auch in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift findet, wohl nur Textfehler ist (s. unten Anm. 40), ου ausser in *y*tia (οὐ τῆς), in welchem Worte es durch *y* wiedergegeben ist, durch *u* (*u*ran*u* u. s. w.) und αυ durch *au* (st*au*rothenta). Der Spiritus asper wird niemals ausgedrückt. *Φ* wird bald durch *ph* (*ph*os, *ph*otos, gra*ph*ias), bald durch *f* (keta*f*enta, pro*f*iton), bald durch *ff* (a*ff*esin) ausgedrückt, und *X* wird durch *ch* (*ch*riston, er*ch*omenos) wiedergegeben. Ebenso wird θ beständig durch *th* und ζ durch *z* wiedergegeben (katel*th*onta, kosarko*th*enta, ca*th*ezomenos, *z*ontas, ke*z*oopion, kesindoxazomenon, ke*z*ointu). *K* wird bald durch *k* ausgedruckt (*k*egis, *k*yrion, e*k*, *k*atelthonta, *k*atatas, *k*rine, u*k*, pros*k*innmenon, *k*atolichin, prosdo*k*o), bald durch c (panto*c*ratora, kesar*c*othenta, *c*athezomenos, ne*c*rus, ne*c*ron), bald endlich durch *ch* (katholi*ch*in, apostoli*ch*in; auch in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift wird καθολικην durch katholi*ch*in wiedergegeben). In ἐκκλησιαν wird κκ durch *cc* ausgedrückt (ebenso in dem griechischen Symb. Apost. unserer Handschrift).

31) *Kegis, tonion, diimas, diatin* u. s. w.; *kessena, diuta, kemariastis, kezointu*: *upi*; *keyiosin*.

eines Wortes in zwei [32]), ihre Interpunktion und ihre nicht wenigen Zwischenräume zwischen einzelnen Wörtern [33]), die grossen Buchstaben, womit in ihr theils Artikel und Glieder, theils Theile von Gliedern, theils einzelne Wörter mitten in einem Gliede beginnen [34]), die Uni-

[32]) *Upi ithenta, enantropie anta, ek poreugomenon, ein proskinumenon, sin doxa zomenon.* Jene Verhindungen nnd diese Trennungen haben ihren Grund wohl darin, dass das Symbol abgesungen (liturgisch cantilirt) werden sollte.

[33]) Wir finden nur einige Punkte in ihm, einen vor dem dritten Artikel (*telos. Ke isto pneumato agionto* u. s. w.), einen vor dem zwoiten Gliede des dritten Artikels (*profiton. ke mian agyan* u. s. w.), zwei vor einem Paar Theilen des zweiten Gliedes des zweiten Artikels (*ton monogeni. Ton ek tu patros* u. s. w. und *ton eonon. Phoe ek photos*) und endlich einen am Schlusse des ganzen Symhols. — Dagegen sind Zwischenräume in ihm nicht selten. Sie finden sich theils zwischen einzelnen Gliadern (*pilatu ke pathonta, graphias ke anelthonta, uranus ke cathezomenos, patros ke palin erchomenon, ecclesian Omologo, amartian Prosdoko*), theils zwischen den verchiedenen Theilen eines Gliedas (*alithinu Genithenta, ek neerue ytis basilias*, in welchem letzteren Falle jedoch der Zwischenraum mehr die Schlussformel des zweiten Artikels von dem letzten Gliede dieses Artikels, als die beiden Theils dieses Gliedes von einander trennt, indem οὐ της κ. τ. λ. im Grnnde nicht mehr zu dem Gliede von der Wiederkunft gehört), theils endlich auch zwischen einzelnen Worten innerhalb eines einzelnen Gliedes (*eothyrian Katelthonta*, wo jedoch *Katelthonta* auch als ein Theil des zweiten Gliedes des zweiten Artikels oder als der eigentliche Anfang dieses Gliedes, das durch *ton diimae — eotyrian* nnr eingeleitet wird, betrachtet werden kann, *ke anelthonta istus uranus*, wo der Zwischenraum wohl dadurch hervorgerufen wurde, dass der Abschreiber das ganze Wort *cathezomenos* auf die folgende Linie satzen wollte, und *cathezomenos en*). Offenbar sollten die Zwischenräuma zwischen den einzelnen Gliedern und Theilen eines Gliedes an die Stelle von Punkten traten, und sie sind so eine Art von Interpunktion. So ist der Zwischenraum swischen *alithinu* und *Genithenta* offenbar Dasselbe, was die Punkte swischen *monogeni* nnd *Ton* und *eonon* und *Phos*, nnd ebenso sind die Zwischenräume swischen *ecclesian* und *Omologo* und *amartian* und *Prosdoko* dentlich Dasselbe, was der Punkt zwischen *profiton* und *Ke mian*. Einmal in *to patri Diuta* wird der manglende Punkt nur dureh einen Uncial ohue Zwischenraum erstattet. Wo der Schluss eines Gliedes eder der Theil eines Gliedes und der Schluss einer Linie zusammenfallen, beginnt die folgende Linie nicht mit einem Zwischenraum und einem auf ihn folgenden Uncial oder auch bloss mit einen Zwischenraum oder auch bloss mit einem Uncial, indem dies in diesam Falle unnöthig war (*ketafenta keanastanta, necron kezointu, kezoopion to ek tu patros*). Eine Ausnahme bildet nur *kegis Oraton*.

[34]) Siehe über dieselben und ihre Bedeutnng die vorangehende Anmerkung. Die Zwischenränme werden zum Theil dadurch unterstützt, dass das auf einen Zwischenraum

calen, womit in ihr die Ueberschrift und die erste Linie geschrieben sind, und endlich ihre nicht zahlreichen Fehler, die ich in Anmerkungen berichtigen werde. Hierauf theile ich das Symbol in griechische Schriftzeichen umgeschrieben mit, doch so, dass ich dabei durchweg unserer Eintheilung und Interpunktion folge und die Textfehler corrigere.

SYMBOLUM APOSTOLORUM GRAECE.
PISTEUUO ISENA THEON PA
tira pantocratora piitin uranu kegis
Oraton te panton ke aoraton keisena ky
rion ysun christon tonion tu theu ton mo
nogeni. Ton ek tu patros genithenta [35])
pro panton ton eonon. Phos ek photos theon
alithinon ek theu alithinu Genithenta [36])
upi ithenta omousion to patri Diuta
panta egeneto ton diismas [37]) *tus antropus ke*
diatin imeteran sotyrian Katelthonta
ek ton uranon kesarcothenta ek pneu
matos agiu kemariastis parthenu ke enan
tropis anta staurothenta te yper imon epi
pontiu pilatu kepathonta ketafenta
keanastanta titriti imera katatas graphi
as [38]) *keanelthonta istus uranus ke*
cathezomenos [39]) *en dexia tu patros ke pa*
lin erchomenon meta doxis krine zontas
ke necrus Ytis basilias uk este telos. Ke
isto pneumato agionto kyrion kezoopion

folgende Wort mit einem Uncial beginnt (*alithinu Genithenta, sotyrian Keanelthonta, ke necrus Ytis, ecclesian Omologo, amartian Prosdoko*), wie ja auch nach den Punkten beständig Unciale folgen. Öfter finden sich jedoch blosse Zwischenräume ohne Uncialen nach ihnen (*pilatu ketaphenta, graphias keanelthonta, uranus ke cathezomenos, tu patros ke palin erchomenon*).

35) Wohl Fehler statt „*gennithenta*“.

36) Wohl Fehler statt „*Gennithenta*“.

37) Fehler statt „*diimas*“.

38) Fehler statt “*graphas*“.

39) Fehler statt „*cathezomenon*“.

to ek tu patros keyio ek poreugomenon
tosin patri keyiosin proskinumenon kesin
doxa zomenon tolalisan diaton profiton.
Ke mian agyan katholichin ke apostolichin
ecclesian Omologo en baptisma is affesin
amartian [40]) *Prosdoko anastasin necron*
kezointu mellontos enos amin.

Πιστευω εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων, φως ἐκ φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὐ τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου και ἐνανθρωπησαντα, σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα και ταφεντα και ἀναστάντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας, και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ [41]) *του πατρος, και παλιν ἐρχομενον μετα δοξης κριναι ζωντας και νεκρους· οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.*

Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος και υἱου ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱῳ συμπροςκυνουμενον και συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων. Και μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν· ὁμολογω ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, προςδοκω ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην.

40) Wohl Fehler statt „*amartion*". An eine nachlässige, verderbte Aussprache lassen Wörter, wie „imon, apoton, necron" kaum denken. Das *a* verdankt wohl dem vorangehenden doppelten *a*(*amartian*) seinen Ursprung.

41) So auch in Actt. Conc. Chalced. Act. V, Actt. Conc. Const. III, Act. XVIII, Actt. Conc. Lateran. des Jahres 649 (Coleti, IV, 1456, VII, 1057, 248), im „Sacram. Gelas." (s. unten S. 244), im „Ordo Romanus de divinis officiis" (Max. Bibl. Patrr. T. XIII p. 677), und in dem unten S. 245 f. zu besprechenden Cod. Palat. Vindob. In Actt. Conc. Constant. I, Actt. Conc. Chalced., Act. II (Coleti, II, 1131, IV, 1212) und in der unten S. 241 zu besprechenden Incunabel steht dagegen *ἐκ δεξιων*.

In diesem abendländischen Exemplare des griechischen Nicäno-Constantinopolitanums begegnen uns alle drei Haupteigenthümlichkeiten des jetzigen lateinischen Nicäno-Constantinopolitanums (die Singulare πιστευω, ὁμολογω und προσδοκω statt der Plurale πιστευομεν, ὁμολογουμεν und προςδοκωμεν, der Zusatz και υἱου im Gliede vom heiligen Geist und die Auslassung der Präposition εἰς im Gliede von der Kirche), sowie auch das gleichfalls für unser jetziges lateinisches Nicäno-Constantinopolitanum eigenthümliche και vor dem letztgenannten Gliede (Και μιαν κ. τ. λ.)[42]). Was dagegen die übrigen ob. S. 215 Anm. 2 angeführten kleinen Differenzen zwischen dem ursprünglichen griechischen Text und dem lateinischen in seiner gegenwärtigen abendländischen Form[43]) betrifft, so schliesst sich unser Exemplar an jenen an.

Mit dem mitgetheilten Exemplar stimmt ein anderes mit griechischen Buchstaben geschriebenes, das ich in einer dem Benedictinerstift Göttweih angehörigen Incunabel gefunden habe, wesentlich überein. Diese Incunabel, die in Venedig 1495 herausgekommen ist, enthält die zum ersten Male 1476 als das erste gedruckte griechische Buch erschienene griechische Grammatik des bekannten Philologen Constantin Lascaris[44]), sowie einige kleine Aufsätze und Lesestücke, die zu ihr als ihr angewandter oder praktischer Theil oder, so zu sagen, als eine Art Chrestomathie hinzugefügt sind[45]). Auch in diesem Exemplar finden wir nämlich die Singulare πιστευω, ὁμολογω und προσδοκω, den Zusatz και του υἱου und και μιαν statt εἰς μιαν. Die einzigen Differenzen zwischen diesem Exemplar und dem St. Gallener

[42]) „Et" und και vor „unam" &c. und μιαν κ. τ. λ. ward wohl hinzugefügt, weil „unam" &c. und μιαν κ. τ. λ. zu abrupt und nackt erschienen. Doch kommt in einzelnen Exemplaren einerseits auch das blosse „unam" &c. und andererseits wiederum „et" auch vor „in unam" vor. S. Hahn, a. a. O. S. 115 Anm. 25 und ob. S. 221 f.

[43]) Ich habe a. d. im Texte a. O. eine solche Differenz übersehen. Der jetzige lateinische Text hat nämlich „et" vor „exspecto", während der griechische Text bloss προσδοκωμεν hat.

[44]) Er war aus Constantinopel und lebte im fünfzehnten Jahrhundert in Italien (Mailand, Rom, Neapel und Messina, wo er starb).

[45]) Das Nicäno-Constantinopolitanum wird in dem Buche als „Symbolum Apostolorum" bezeichnet.

bestehen darin, dass es in jenem, wie in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum, in dem ersten Gliede des zweiten Artikels *Και τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων* („et ex Patre natum ante omnia sæcula“) [46]) und in dem vorletzten Gliede des dritten Artikels *και προσδοκω* („et exspecto“) heisst; denn das *και συνδοξαξομενον* in demselben fehlt, kann nur auf Nachlässigkeit oder einem Druckfehler beruhen.

Auch unter den in Rom lebenden unirten Griechen soll (nach mir gewordener mündlicher Mittheilung) das griechische Nicäno-Constantinopolitanum in der gegenwärtigen Form des lateinischen gebraucht werden, was sich auch von vornherein erwarten lässt. — Ebenso soll dieses Symbol (gleichfalls nach einer mir gewordenen mündlichen Mittheilung) in den Kirchen Roms selber bei der Messe am ersten Pfingsttage in der Form abgesungen werden, die das lateinische Nicäno-Constantinopolitanum im Abendlande hat, was ebenfalls schon von vornherein höchts wahrscheinlich ist.

In dem Hittorpschen „Ordo Romanus de divinis officiis“ hat das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, die zwei Ausnahmen abgerechnet, dass in ihm *και υἱου* im Gliede vom heiligen Geist mangelt (*το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι κ. τ. λ.*), und dass das vorletzte Glied des dritten Artikels nicht mit dem vorangehenden durch *και* verbunden wird (*ἁμαρτιων, προςδοκω*) ganz die schon in diesem „Ordo“ vorkommende (s. ob. S. 218. 221 und 234 f.) Form des jetzigen lateinischen (*πιστευω, ὁμολογω, προςδὸκω; και μιαν; και ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων*). Das Fehlen der Worte *και υἱου* beruht jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nur auf einer Nachlässigkeit oder einem Druckfehler; denn es ist nicht recht glaublich, dass der griechische Text in diesem „Ordo“ diesen Zusatz nicht gehabt haben sollte, während ihn der lateinische hat. Wurde er in jenen aufgenommen, so scheint er consequent auch in diesen aufgenommen worden sein zu müssen.

Dagegen finden wir das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, die Singulare *πιστευω, ὁμολογω* und *προσδοκω* ausgenommen, in seiner ursprünglichen Form, mit lateinischen Buchstaben geschrieben,

[46]) Dieses *και* finden wir auch schon im griechischen Nicäno-Constantinopolitanum im „Ordo Romanus de divinis officiis“ (s. ob. den Text).

im „Sacramentarium Gelasianum", sowie in einer der kaiserlichen Bibliothek zu Wien angehörigen liturgischen Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert, und in einer der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf angehörigen liturgischen Handschrift aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert.

In dem „Sacramentarium Gelasiannm" lantet es nämlich also:

„Pisteuo. hisena. theon. pathera. panhocratoran. pyetin. uranu. Kaegis. oraton. Kaepanton. Kaeauraton. Kaehisena. Kyrion. Ihm. Xpm. tonion. tutheu. tonmonogenin. tonectupatros. genitenta. propantontoneonon. fosecfotos. theon. alithin. ectheu. alithinu. genithenta. vpyithenta. omoysion. tupatri. diutapanta. egenon. ton. thondihimas. tusantrophus. Kaediatin. himeteran. soterian. Kateltonta. ecton. uranon. Kaesarcotenta. ecpneuma. tosagiu. Kaemarias. tispar. tenu. Kaeinantropisanta. staurotentha. deyper. imon. epipontio. pilatu. Kæpathonta. Kætapenta. Kaeanastenta. titriti. himera. Kata. tasgraphas. Kaeanelthonta. histus. uranus. Kaekatezomeno. endexia. tupatros. Kaepalin. ercomenon. metadoxis. crine. zontas. Kaenecrus. vtis. basilias. vcestin. thelos. Kaehisto. pneuma. toagion. tonkyrion. Kaezoopyon. tonectupatros. emporegomenon. tonsynpatri. Kaeyion. synpros. Kynumenon. Kaesyn. doxazomen. tolalesas. diaton. prophiton. hismian. agian. catholicin. Kaeapostolocin. eclesian. omologo. en. baptisma. hisapes. inamartion. prosdogo. anastas. sinnecron. Kaezoin. tumellos. tosaeonas. Amin[47]).

[47]) Mur., a. a. O. p. 540 s. — Der Text leidet an einer Menge Fehlern, indem der Abschreiber ein der griechischan Sprache ganz unkundiger und sogar der lateinischen wenig kundiger Mann war („Scriptor latinitatis parum peritus erat; sæpe enim ignorantia potius qnam negligentia aut præcipitatione παραγραφει, Thomas. bei Mur., a. a. O. p. 488). Er schreibt pan*h*ocrator*an* st. pan*t*ocrator*a* (das *n* verdankt vielleicht dem Umstande, dass the*on* vorangeht und pysti*n* folgt seinen Ursprung; ähnlich findet sich in der von Binterim a. a. O. p. 120 aus einem Cod. Düsseldorph. veröffentlichten griechischen Uebers. des Apostolicums patyra*n* pantocratora*n*, weil theo*n* verangeht und pisti*n* [st. plitin] folgt und die entsprechenden lateinischen Worte „patrem omnipotentem" mit *em* schliessen; anch in dem Nicäno-Constantinopolitanum der im Texte erwähnten Düsseldorfer Handschrift steht, aus demselben Grunde, patyra*n* pantocratora*n*). Ferner schreiht er *kae*panton st. *te*panton (entstanden durch das folgende *kae*auraton), tonmonogeni*n* st. tonmonoge*ni* (in derselben Weise entstanden, wie pantocratora*n*), alithi*n* st. alithi*non*, egenon *ton* st.

In der Wiener Handschrift, von der Denis in „Codices manuscripti theologici bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis latini“ Vol. I P. III

egene*to*, Kaeanast*en*ta st. Kaeanast*an*ta, Kaekatezome*no* st. Kaekatezomen*on*, *ton*kyrion st. *to*kyrion, *em*pore*g*omenon st. *ek*pore*ug*omenon, *ton*synpatri st. *to*synpatri, Kaeyi*on* st. Kaeyi*o*, doxazom*en* st. doxazome*non*, tolales*as* st. tolales*an*, Kaeapolo*e*in st. Kaeapostol*i*cin, tumell*os* st. tumell*on* und tosaeon*as* st. tosaeon*os*. Doch können diese Fehler, in denen sich zum Theil eine gewisse Consequenz und Regel offenbart (öfter Masculinformen st. Neutralformen — *ton*kyrion, *ton*synpatri, tolales*as* —, bald Annahme eines accusativischen *n* — pantocrator*an*, monogen*in*, egeno*non*, *ton*, kaeyi*on* —, bald umgekehrt Wegwerfung des accusativischen *n* oder *on* — kaekatezomen*o*, alithi*n*, doxazo*men* —) auch schon älter sein und einem in der griechischen Sprache nicht ganz unkundigen Manne angehören. — Gleichwie in dem ob. S. 240 f. mitgetheilten Texte werden auch im Sacr. Gelas. oft zwei oder drei Wörter oder ein Wort und der Theil eines zweiten (*tispar* tenu, *synpros* Kynumenon, *hisapes inamartion,* anastas *sinnecron*) zu einem Ganzen verbunden. Durch die letzte Art Verbindung geschieht es öfter, dass ein Theil eines Wortes ein Ganzes bildet (*tenu*, *Kynumenon*, *anastas*). In *tonectupatros* sind sogar vier Wörter zu einem Ganzen verbunden. Doch ist es die Frage, ob nicht die angeführte Verbindung aus zwei oder drei Wörtern (*toneo tupatros* oder *toneo tu patros*) bestehen sollte. In *em poregomenon* scheint ein Wort in zwei getheilt zu sein. — Zwischen allen Bestandtheilen des Textes stehen Punkte; eine eigentliche Interpunktion finden wir dagegen in demselben nicht. — Der Buchstab *K* ist da, wo Bestandtheile des Textes mit ihm beginnen, immer gross, vielleicht weil er im Mscr. sich durch Grösse oder rothe Farbe auszeichnet. — Die Aussprache ist wesentlich itacistisch, hat aber vieles Eigenthümliche. *H* wird gewöhnlich durch *i*, einzelne Male durch *e* (py*e*tin, tolal*e*sas) ausgedrückt; *ει* durch *i* und *υ* durch *y*; *υι* bald durch *yi* (ka*yi*on), bald durch *i* (ton*i*on); *αι* bald durch *ae*, bald durch *e* (durch *ae* in tos*ae*onas und constant in *και*, durch *e* in crin*e*); *οι* durch *y* (py*e*tin, vp*y*ithenta, Kaeaoop*y*on); *ευ* vor einem Consonanten durch *eu* (pn*eu*matos), vor dem *O* Laute bald ebenfalls durch *eu* (pist*eu*o), bald durch *eg* (em por*eg*omenon, falls dies nicht bloss ein Schreibfehler st. em por*eug*omenon sein sollte); *αυ* durch *au*. *E* wird einmal durch *i* ausgedrückt (Kae*i*nantropisanta, wo jedoch *i* möglicherweise nur ein Schreibfehler ist) und *o* und *ω* einmal (in Kaea*u*raton und in t*u*patri) durch *u*. *Ov* wird in der Regel entweder durch *u* oder durch *v* (*v*pyithenta, *v*tis, *v*cestin), in omo*y*sion durch *y* und in epionti*o* durch o wiedergegeben. Kaea*u*raton, t*u*patri und epiponti*o* zeigen, dass die Laute o und *u* bisweilen in unserem Dokument mit einander verwechselt werden. Der Spiritus asper wird da, wo er einem *I* Laut vorangeht, ausgedrückt (*h*imeteran, *h*imera, tondi*h*imas), sonst nicht (omoysion, di*u*tapanta, tos*a*gin, deyper, to*a*gion, Kae*y*ion, *a*gian, o*m*ologo, *e*n). Ebenso wird da, wo der Spiritus lenis einem *I* Laut vorangeht ein *h* ausgesprochen (*h*isana, kae*h*isena, *h*istus, kae*h*isto, *h*ismian, *h*isapis) sonst nicht. *Φ* wird bald durch *f* ausgedrückt

bemerkt: „Cod. 830 (Ordnungsnumer am Rande 685). Codex membr. lat. Sæc. X Fol. 227, 4, non ab una manu, luculente tamen potissimum exaratus et rubricis distinctus", und in der das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, welches Denis in seiner Angabe des Inhalts der Handschrift unrichtig als „Symbolum Apostolorum" bezeichnet hat, unter der mit rother Dinte geschriebenen Ueberschrift „Credo in unum" p. 2—4 zwischen dem griechischen „Hymnus angelicus" und dem griechischen „Trishagion" und „Agnus Dei" gleich diesen mit lateinischen Buchstaben geschrieben und mit musikalischen Zeichen versehen steht, lautet dieses Symbol also:

Credo in unum.

Piste ugo isena theon patira panto
crathora pythin uranu keys ora
thonte panthon keaoraton keisena
kyrion ysun criston tonyon tuthe
u ton monogenin thon ek thu
patros genithenta pro panthon thon
eo non fos ek fostos theon alitinon
ek theu alitinu genitenta upy
ithenta omousion to patri
*diu tapanta egeneto tondiu (*oder *ton dui) mastus*
anthropus kediatini meteran sotirian
kathelthonta ekton uranon kesarco

(*f*osec*f*otos), bald durch *ph* (pro*ph*iton). In tusantro*ph*us und hisa*p*es werden π und φ mit einander verwechselt, wenn in den beiden angeführten Worten nicht etwa Schreibfehler anzunehmen sind. *K* wird bald durch κ ausgedrückt (*k*yrion u. s. w.; beständig in *Kae*), bald durch *c* (vor *r* und in *ec* — panto*c*ratoran, *c*rine, ne*c*rus, ne*c*ron; fose*c*fotos, e*c*theu u. s. w. — sowie auch in catholi*c*in und apostolo*c*in, hier wohl durch den Einfluss der entsprechenden lateinischen Wörter), ein Mal (in prosdo*g*o) durch *g*. *Kκ* wird in ἐκκλησιαν durch ein *c* ausgedrück (e*c*lesian). *X* wird in ἐρχομενον durch *c* wiedergegeben (er*c*omenon). *Θ* wird öften durch *t* ausgedrückt (geni*t*enta, katel*t*onta u. s. w.), häufiger jedoch durch *th* und τ wird umgekehrt in der Regel durch *t* wiedergegeben, bisweilen jedoch (in pa*th*era, *th*ondihimas und *th*elos) durch *th* (also eine Verwechselung wie von π und φ, so auch von τ und ϑ). Z wird beständig durch *s*, νν in γεννηϑεντα durch ein *n* ausgedrückt.

thenta ek pneumatos agiu ke marias
tisparthenu ke enantro pisanta staurothen
ta te yperimon epipontiu pilatu
ke panthonta ketafenta keanastanta ti
triti ymera kata tas grafas   ke anel
thonta is tus uranus kekate zomenon
en dexia tu patros ke palin ercome
non meta doxis crine zontas kenecrus.
u tis basilias u keste telos ke is to pneu
ma to agion to kirion kezoopion.
to ek tu patros. ekporeu geme non. to
sin patri ke io sinproskynumenos.
ke sindoxa zomenon to lalisan dia
ton profiton. is mian agian katho
lichin keapostolichin ecclesian.
omologo en baptisma is afe sin a
martion   prosdoko anatstasin ne
cron kezoin tu   melon. tos eo
nos.   AmHN [48]).

[48]) Auch dieser Text leidet an einer Anzahl Fehler (ke*y*s st. ke*gi*s oder ke*gy*s, monogen*in* st. monogen*i*, fos*t*os st. fo*t*os, tond*iu* oder tond*ui* st. tond*ii*, pa*nth*onta st. pa*th*onta, ekporeu g*e*me non st. ekporeug*o*menon nnd sinproskynumeno*s* st. sinproskynnmeno*n*). — Ebenso werden auch in ihm oft zwei oder drei Wörter oder zwei Wörter und der Theil eines dritten oder sogar drei Wörter und der Theil eines vierten (kediatini) zu einem Ganzen verbunden, und bildet dagegen öfter wiederum ein Theil einee Wortes ein Ganzes (Piste ugo, meteran, enantro, pisanta, n keste, ekporen geme non, afe sin, mellon tos). Neben jenen Verbindungen finden wir jedoch hier eine Anzahl kurzer Wörter, die nicht mit einander verbunden sind (u tis, ke is to, to ek tu, is mian u. s. w.). — Was die Interpunktion angeht, so finden wir nur to ektu petros und ekporeu geme non von Punkten eingeschlossen, einen Punkt vor den Gliedern von der Kirche und von der Taufe zur Vergebung der Sünden, einen Punkt mitten in einem einzelnen Worte (melon. tos) und einen Punkt am Schlusse des ganzen Symbols. Ausserdem finden wir einen Zwischenraum vor zwei Gliedern, dem Gliede von der Himmelfahrt und dem Gliede von der Auferstehung der Todten, so wie euch vor „melon. tos.“. Nach omousion to petri finden wir einen leeren Raum am Ende einer Linie. Grosse Buchstaben finden wir nur im Anfang des ganzen Symbols und im Schlusswort desselben (AmHN). — Was endlich die Aussprache betrifft, so ist auch sie im Ganzen itacistisch. *H* wird durch *i* und *y* (*y*mera)

Was das Nicäno-Constantinopolitanum im Düsseldorfer Texte betrifft, so lauten die Verba, mit denen der erste Artikel und das dritte und vierte Glied des dritten in ihm beginnen, „Pisteug o", „omologo" und „prosdoch o", wogegen es im ersten und zweiten Gliede des dritten Artikels „to ek tu patros ek porengomenon" und „is mian agyan catholikin ke apostolikin ecclesian" hat.

Das (mit einer einzigen Ausnahme) unveränderte Original des Nicäno-Constantinopolitanums finden wir auch in den Acten des 649 gehaltenen lateranensischen Concils (Coleti, a. a. O. T. VII p. 248 f.). Die Ausnahme, die ich meine, ist der Zusatz *τα ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐπι γης*. Dieser Zusatz ist dem Nicänum entnommen und findet sich in einigen lateinischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums (s. Hahn, a. a. O. S. 113 Not. 11). Er steht auch in dem lateinischen Exemplar dieses Symbols in den Acten der genannten Synode („sive quæ in coelo, sive quæ in terra") und ist aus ihm durch Uebersetzung in das griechische hineingekommen.

ausgedrückt, *ιη* durch *y* (*y*sun), *ει* durch *i*, *υ* durch *y* und *i* (k*y*rion, k*i*rion, (s*i*nproak*y*numenos), *υι* durch *y* (p*y*thin), *αι* durch *e* und *ευ* vor einem Consonanten durch *ευ* und vor dem *O* Laut durch *eug* (pist*e* *u*go, ekpor*eu* geme non), *αυ* durch *au*. *E* wird in path*i*ra durch *i* ausgedrückt. Spiritus asper wird nicht ausgedrückt. *Φ* wird durch *f*, *X* durch *c* (*c*riston, er*c*omenon), *χ* öfter durch *t*, (ali*t*inu, geni*t*ents) und *τ* noch weit öfter durch *th* wiedergegeben (pantocra*th*ora, py*th*in, ora*th*onte, pan*th*on, *th*on, ka*th*elthonta). *K* wird meist durch *κ* ausgedrückt (auch in *k*atholichin), vor *r* durch *c* (panto*c*rathora, *c*rine, ne*c*rus, ne*c*ron), in katoli*ch*in und apostoli*ch*in durch *ch*, *κκ* in e*c*clesian durch *cc*, und *ς* beständig durch *s*. *Νν* wird in *γεννηθεντα* durch ein *n* und *λλ* in *μελλοντος* durch ein *l* ausgedrückt.

DRUCKFEHLER.

S. 6 L. 13 und 17 v. ob. l. „entstehen" und „werden". — S. 16 L. 14 und 13 v. unt. l. „18" und „19". — S. 126 L. 4 v. ob. l. „Richtigkeit". — S. 144 L. 2 v. ob. l. „der". — S. 154 L. 2 v. unt. im syr. Text l. [illegible] st. [illegible]. — S. 158 L. 4 v. ob. l. „1 Cor. 15, 3" und letzte L. „Gal. 1, 9". — S. 217 L. 6 v. unt. l. „Philippum". — [illegible] und [illegible] in dem syr. Texte auf S. 185 f. gehören dem Originale an.

1866.